Endzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen

Herausgegeben von
Wolfram Brandes
Felicitas Schmieder

Walter de Gruyter

Endzeiten

Millennium-Studien

zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.

Millennium Studies

in the culture and history of the first millennium C.E.

Herausgegeben von / Edited by
Wolfram Brandes, Alexander Demandt, Helmut Krasser,
Hartmut Leppin, Peter von Möllendorff

Band 16

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Endzeiten

Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen

herausgegeben von
Wolfram Brandes und Felicitas Schmieder

Walter de Gruyter · Berlin · New York

♾ Gedruckt auf säurefreiem Papier, das die US-ANSI-Norm
über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 978-3-11-018621-5
ISSN 1862-1139

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© Copyright 2008 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Umschlaggestaltung: Christopher Schneider, Berlin

Einleitung

Vom 31. 3. bis zum 2. 4. 2005 fand in Frankfurt die Tagung statt, deren Vorträge im vorliegenden Band publiziert werden. Wir danken insbesondere der Fritz-Thyssen-Stiftung, deren großzügige und unbürokratische Unterstützung eine wesentliche Voraussetzung für die erfolgreiche Durchführung war.

Die drei genetisch eng miteinander verbundenen monotheistischen Weltreligionen (Judentum, Christentum und Islam) kennen vergleichbare Vorstellungen vom Ende der Zeiten. Von gemeinsamen Konzepten ausgehend differierten und konkurrierten diese im Laufe der Zeit bis heute, und zwar innerhalb der einzelnen Religionsgemeinschaften ebenso wie im Zusammenspiel mit den anderen. Denn die drei traditionell miteinander verschränkten Großgruppen greifen in hohem Maße auf die gleichen Texte zurück, seien sie nun „heilig“ oder „legendär“ (wie der „Alexander-Roman“). Nicht zuletzt weisen sich diese Gemeinschaften gegenseitig stets eschatologische Rollen in der jeweils eigenen Sicht zu.

Dabei ist zu betonen, was in der modernen Forschung vielfach allzu gerne unterschätzt wird: Prophetie wurde verstanden – ihre Bilder waren den Zeitgenossen, sofern sie eine gewisse Bildung besaßen, vertraut und nicht zuletzt die selbstverständliche Überzeugung, daß Gott die Welt zu einem bestimmten Zeitpunkt geschaffen habe und sie auch zu einem vorherbestimmten Zeitpunkt wieder vernichten würde. Dieses Wissen konnte nicht nur als Hoffnungs- und Drohkulisse dienen, sondern es bildete den Rahmen für Denken und Handeln der Zeitgenossen. Deshalb entfalteten Deutungen alter Prophetien und neugeschaffene Vorhersagen soziale und politische Wirksamkeit; ja, sie konnten im politischen Spiel benutzt und manipuliert werden. Doch schließt die pragmatische Manipulation eines Textes und der Einsatz bestimmter Medien zu dessen Verbreitung nicht seine grundsätzliche Wirkmächtigkeit aus. Wir haben davon auszugehen, daß den Zeitgenossen der Kontext von Prophezeiungen klar war – das heißt aber nicht, daß sie und auch die Verfertiger dieser politischen Warnungen das Szenario als solches für phantastisch gehalten hätten. Denn die Überzeugung vom göttlichen Wirken in der Welt, vom Anfang und dem sicheren Ende der Geschichte, von einer Heilsgeschichte, deren Ablauf vorbestimmt und biblisch versprochen war, stand nicht zur Disposition, war nicht Gegenstand der Manipulation, sondern ihr Rahmen, ihr funktionaler Hintergrund, ihr Nährboden, ihre Voraussetzungen, aus denen alle Beteiligten ihr Wissen und ihre Ideen zogen.

Man vergriff sich nicht am Namen Gottes, man spielte nicht ungestraft mit der göttlichen Sehergabe. Deshalb waren selbst die Autoren der Prophezeiungen davon überzeugt, daß sie die Wahrheit sprachen – aber diese Wahrheit in ein für die, die hören sollten und es vielleicht nicht wollten, überzeugendes Gewand kleideten, so daß sie nicht einfach übergangen werden konnte. Letztlich ist der überzeugendste „Demagoge" der, der fest an seine eigene Sendung glaubt, wie sehr er sich auch bewußt ist, daß er Tatsachen beugt, um die Wahrheit zu vermitteln. Kurz, ein solcher symbolischer Diskurs funktioniert nur, wenn alle Beteiligten an seine Wirkmacht glauben und seine Grundlagen teilen.

In diesem Sinne war Prophetie immer politisch und hatte eine besondere Position in der tagespolitischen Diskussion. Das gilt für die nicht-christliche Antike ebenso wie für die altorientalischen und auch ganz andere Kulturen, soweit wir sie gut genug kennen – und es gilt für das Judentum, für das Christentum seit der Spätantike und ebenso für den Islam. Christliche Prophetie beschäftigt sich mit der gesamten Heilsgeschichte seit ihren Anfängen und bis zu ihrem Ende, ist deshalb die Gattung, in der man Deutungsmodelle der Weltgeschichte findet. Und immer wieder ist diese Geschichtsdeutung zugespitzt auf die Zeitgeschichte, positioniert sie die Jetztzeit in der Heilsgeschichte, ist sie politische Zeitdeutung – die wiederum für sich allein stehen konnte, dabei aber immer implizit auf den heilsgeschichtlichen Gesamtkontext verwies.

Die wichtigste Qualität der Prophetie bestand stets in der richtigen Interpretation der „Zeichen" der Zeit: Je mehr Zeichen erkannt und gelesen wurden, desto wertvoller war eine Prophezeiung und ihre Deutung. Um geglaubt zu werden, mußte eine Prophezeiung hochaktuell sein, mußte sie extreme Flexibilität zeigen und lebendiges Denken repräsentieren. Sie mußte Fragen beantworten. Und da die Prophezeiung die zentrale Frage nach der Zukunft christlicher Existenz stellte und die Tagesereignisse einschloß, reagierte sie zugleich auf diese Ereignisse. So konnte sie ganz bewußt als Medium politischer Propaganda eingesetzt werden – sie konnte mit hoher Autorität Handlungsanweisungen zu geben versuchen. Denn während jede andere Propaganda Lösungen nur versprechen konnte, konnte die Prophetie – die sich *per definitionem* mit der Zukunft beschäftigt – Probleme lösen!

Dieser permanente Prozeß der symbolischen Kommunikation zwischen Vergangenheit und Gegenwart über eine für erschließbar gehaltene Zukunft hat zentrale Bedeutung für das religiöse, kulturelle und nicht zuletzt politische Leben. Bestimmte Ereignisse werden in realen (z. B. das irdische Jerusalem) oder/und imaginären (z. B. das irdische Paradies, das himmlische Jerusalem) Räumen verortet. Von den Kontaktzonen der monotheistischen Weltreligionen (insbes. Syrien/Palästina und Süditalien) aus werden Ideen entwickelt und weiter verbreitet, auch über die Grenzen der Kulturräume hinweg.

Erwartet wird stets, daß am Ende der Zeiten eine Rettergestalt (Messias, Endzeitkaiser, Mahdi) noch vor dem Letzten Gericht auftreten wird, als Weg-

weiser in ein Reich des Friedens und des endgültigen Triumphs der Gläubigen. Um den Zeitpunkt als nah zu erkennen, werden bestimmte Zeichen, die in alten (oft in Heiligen Schriften, wie dem Alten und Neuen Testament sowie dem Koran) oder neu inspirierten Prophezeiungen niedergelegt sind, als Übereinstimmungen mit Zeitereignissen gedeutet. Dabei kann die Stellung und Akzeptanz aktueller Propheten in den verschiedenen Religionsgemeinschaften und über die Zeiten sehr unterschiedlich sein: Wenn etwa im Islam die Möglichkeit von Prophetie nach Mohammed, dem „Siegel der Propheten", als heterodox abgestempelt ist und subsidiäre Erscheinungen etwa in der Mystik leicht verdächtig erscheinen – oder wenn im lateinischen Christentum des Spätmittelalters die unruhigen Folgen begeistert aufgenommener spiritueller Prophetie die wissenschaftlich-definitorische Suche nach *falsi prophetae* nach sich ziehen.

Immer wieder aber lassen in allen betrachteten Religionen aktuelle Katastrophen (Erdbeben, Seuchen, 11. 9., astronomische und meteorologische Phänomene usw.) sowie „gefährliche" Wendezeiten, die sich aus den jeweiligen Zeitberechungssystemen ergeben, Endzeiterwartungen besonders virulent werden. Allein schon die verschiedenen Systeme der christlichen Weltalterberechnungen führten um die Jahre 500, 800 und 1000 a. D. zu Erwartungen, daß das Ende der Welt unmittelbar bevorstehen könnte. Ähnliches läßt sich im Islam (Mahdi-Erwartungen) und im Judentum (Messias-Erwartung zum Jahr 5000 = 1240/ 41 – falls es sie denn gegeben hat) beobachten.

Dies hatte massive Auswirkungen auf die jeweils aktuellen Vorstellungen von Zeit, Welt, Religion, Kunst oder Gesellschaft insgesamt – und da es sich normalerweise um Herrschaftswissen und seinen gezielten Einsatz handelte, war fast immer auch die „große" Politik zutiefst involviert. Das Auftreten von Propheten oder eschatologischen Zeichendeutern ist fast stets im Kontext konkreter politischer Propaganda – von Versuchen, bestimmte Aktionen zu initiieren oder zu verhindern – zu sehen.

Diese Tatsache wird gerade in der europäischen Forschung viel zu wenig beachtet, oft genug bewußt ignoriert. So erschien anläßlich des Millenniums 2000 eine kaum übersehbare Flut von Publikationen unterschiedlichsten Niveaus (mit verschiedensten Adressaten), die leider viel zu oft eine ausgewogene wissenschaftliche Behandlung der Endzeitproblematik vermissen ließ. Auch die wissenschaftliche Diskussion in der Mediävistik (besonders in Deutschland und Frankreich) zum Problem des Jahres 1000 litt unter dem erstaunlichen Manko, welches von mediävistischer Seite kaum bemerkt, geschweige denn thematisiert wurde: Der christliche Osten, das Byzantinische Reich und der sog. Oriens christianus (die verschiedenen christlichen Kirchen im islamischen Herrschaftsbereich) wurden weitgehend ignoriert. Wie im Westen gab es in Byzanz eine auf die Jahre um 1000 a. D. gerichtete Endzeiterwartung (auf ganz eigener chronologischer Grundlage), die zudem nachweisbar mit der im lateinischen Westen in Wechselwirkung stand.

Für diesen Band und die ihm zugrundeliegende Tagung haben wir uns deshalb bemüht, das Problem der christlichen Endzeiterwartung der ersten anderthalb Jahrtausende mit dem nötigen Abstand historisch ernsthaft sowie transdisziplinär und unter Berücksichtigung verschiedener mediterraner Kulturräume zu behandeln. Vergleichend, aber auch in ihrem Eigenwert, sind die jüdischen und muslimischen Konzepte herangezogen worden, ohne die auch die christlichen Vorstellungen nicht zu verstehen sind. Dabei galt es nicht zuletzt, die Begrifflichkeit der bisherigen Debatten neu zu ordnen. Schon eine kursorische Durchsicht etwa der zahlreichen Publikationen pro oder contra eine Endzeiterwartung um das Jahr 1000 läßt einen erstaunlich laxen Umgang mit den (oft nur scheinbar) diskutierten Begriffen („Endzeit", „Endzeiterwartung" – „Eschatologie", „Apokalyptik", „Prophetie" – „Millennium", „Chiliasmus" usw.) erkennen. Da jeweilige historische Endzeiterwartungen bzw. Endzeitreferenzen in der Literatur oder Kunst stets durch ganz spezifische geschichtliche Kontexte bedingt waren, muß bei der Analyse der herangezogenen Zeugnisse z. B. von einer strikten Beachtung ihrer Historizität ausgegangen werden – eine Binsenweisheit, die leider zu oft ignoriert wird.

Der besondere Fokus ist der zeitpolitischen intendierten wie tatsächlichen Wirksamkeit zugedacht, aufgrund der Erkenntnisse der Forschung der letzten Jahre, daß sich prophetisch-apokalyptische Schriften sehr oft im Zentrum der Mächtigen dieser Welt bewegten und die zentralen Fragen der Zeit aufnahmen und wirkungsvoll kommentierten. Derartiges Schriftgut ist dementsprechend als wichtige Quelle nicht nur der Geistes- sondern auch der politischen Geschichte ernst zu nehmen. Gerade die Betonung dieses Aspekts stellte einen der Schwerpunkte mehrerer Vorträge und besonders der Diskussionen dar.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes repräsentieren gemäß seinem transdisziplinären Anliegen folgende wissenschaftliche Disziplinen: Oriens Christianus (syrische, armenische usw. Kirchen), spätantike Religionsgeschichte und Byzanz, die lateinische Kirche des Mittelalters und die europäischen Reformationsbewegungen, sodann das Judentum und den Islam (Schiiten wie Sunniten). Mit dem interdisziplinären Zugang wurden auf der Tagung direkt unterschiedliche Forschungstraditionen und Quellensprachen miteinander ins Gespräch gebracht und vernetzt. Dies kann in vielen Bereichen die bisherige Forschung weitgehend auf den Kopf stellen, weil plötzlich Begründungen und Parallelbeispiele zur Verfügung gestellt werden, die nicht oder kaum wahrgenommen wurden.

So sehr sich die geplante Tagung mit vergangenen Denk- und Handlungsweisen beschäftigen soll, hat sie doch eminent bedeutsame Gegenwartsbezüge. Endzeitlich geprägte politische Rhetorik („Achse des Bösen", „Großer Satan") beziehen sich auf zentrale Motivationsmuster, die hinter den als „Clash of Civilizations" oder auch „Krieg gegen den Terror" apostrophierten, weltbewegenden politisch-kulturellen Konflikten stehen. Fundamentalistisch musli-

misch, jüdisch und christlich geprägte politische Überzeugungen finden sich auf allen Seiten, und jede von ihnen sieht sich selbst in einer Gegenwartsgeschichte, die auf ein (meist unmittelbar) bevorstehendes, siegreich zu bewältigendes Ende der Geschichte zuläuft. Allerdings liegt hochsäkularisierten Gesellschaften diese Art religiös motivierten Planens und Handelns fern und ist ihrer politischen Kultur so fremd geworden, daß sie sie gar nicht erkennt, nicht als wirkmächtig ernst nimmt, oder aber ihre Wirkmächtigkeit nicht einschätzen kann.

Deshalb hat sich an erster Stelle Andrew Colin Gow („Wie übergeht oder ignoriert man eschatologisches Gedankengut? Und warum? Und wenn man es einmal übergangen oder verkannt hat, was wären dann konkret die Folgen?“) dieser Tatsache angenommen und die Existenz sowie die Gefahren moderner gesellschaftlicher und politischer eschatologischer Kräfte US-amerikanischer Prägung aufgezeigt. Zuvor aber wendet er sich den historischen Endzeitbildern zu (die in der Gegenwart *mutatis mutandis* weiterleben und deren Kenntnis schon allein zu deren Verständnis notwendig ist) und beleuchtet das in der modernen Forschung zur lateinisch-christlichen Geschichte (und nicht nur da) verbreitete Zögern im Umgang mit eschatologischem Gedankengut und den dieses transportierenden Quellen, denen häufig jegliche zeitgenössische Relevanz abgesprochen wurde und wird. Gow bringt diese Erscheinung (neben säkularen Tendenzen) vorrangig mit der Tatsache in Verbindung, daß das mittelalterliche Antichristbild stark antijüdische Züge trug.

Den radikalarianischen (eunomianischen) Kirchenhistoriker Philostorgios stellt Bruno Bleckmann („Apokalypse und kosmische Katastrophen: Das Bild der theodosianischen Dynastie beim Kirchenhistoriker Philostorg“) ins Zentrum seiner Überlegungen und weist vor allem auf den Einsatz endzeitlicher Topoi und Formeln zur dynastischen Kritik hin. Die in der Forschung verbreitete Annahme, daß Philostorgios direkt auf der Apokalypse des sog. *Testamentum Domini* basiere, lehnt er mit guten Gründen ab. Statt dessen betont er die Existenz eschatologischer Vorstellungen z. Z. Theodosios' I., die eben auch bei Philostorgios einen Niederschlag fanden.

Mischa Meier („Eschatologie und Kommunikation im 6. Jahrhundert n. Chr. – oder: Wie Osten und Westen beständig aneinander vorbei redeten“) versteht seinen Beitrag im Rahmen der Frage nach der Transformation des Imperium Romanum in ein Europa und greift anhand des Themas eine viel umfassendere Fragestellung auf: Dabei wendet er sich gegen manches historiographisches Konstrukt von „Kommunikation“ und plädiert dafür, daß über den bloßen Kontakt hinausgehendes Verstehen vonnöten sei. Zur Überprüfung tauge die Eschatologie als Thema, das beide Seiten interessiere; Beispiele um 400, um 500 und um 600 werden aufgegriffen. Und hier zeigt sich eine deutliche Verringerung (entgegen der vielleicht doch etwas zu optimistischen Ansicht von Michael McCormick): Gab es bis um Beginn des 6. Jhs. noch einen regen Austausch endzeitlicher Vorstellungen und Deutungsmuster der Gegenwart, so gingen

lateinischer Westen und griechischer Osten spätestens seit der Mitte dieses Jahrhunderts getrennte Wege. Meier deutete dies als einen Abbruch der Kommunikation im Bereich eines derart spezialisierten Wissens.

Hatte schon Meier für verstärkte eschatologische Äußerungen wichtige krisenhafte Zeiten betrachtet, so kann Gerrit J. Reinink („From Apocalyptics to Apologetics: Early Syriac Reactions to Islam") dieses Problem anhand der für das syrische Christentum existenziellen Bedrohung durch den Islam aufgreifen. Aus Angst vor Massenkonversionen entstandene in vielem ganz unterschiedliche syrische polemisch-apologetische und eschatologische Äußerungen über die muslimischen Araber aus den 690er Jahren zeigen unterschiedliches Wissen über den anderen Glauben und zeichnen die Araber entweder als Leugner und Abgefallene vom rechten Glauben oder gar Mohammed als Kryptochristen. Auch die erwarteten Konsequenzen unterscheiden sich in ihrer Aussicht entweder auf einen gewaltsamen christlichen Endsieg im Diesseits oder den Verweis auf ein himmlisches Reich.

Andrea B. Schmidt („Die ‚Brüste des Nordens' und Alexanders Mauer gegen Gog und Magog") beschäftigt sich damit, wie sich die verschiedenen orientalisch-christlichen Literaturen mit den vor allem durch die Apokalypse des Pseudo-Methodius bekanntgewordenen von Alexander dem Großen eingeschlossenen apokalyptischen Völker Gog und Magog auseinandersetzten. Dabei geht sie vom originellen syrischen Milieu aus und untersucht die Lokalisierungen der „Mauer des Nordens": Sie werden stets, als Sicherung gegen bedrohliche Nomadeneinfälle, an unterschiedlichen Stellen im Kaukasus gewußt – und wohl deshalb fehlen sie bei Armeniern und Georgiern, denen nicht nur der Kaukasus zu vertraut war, sondern die offenbar auch eine andere Einstellung den nahen Nordvölkern gegenüber entwickelten.

Die Idee der vier Weltreiche aus dem alttestamentlichen Buch Daniel verfolgt Wout J. van Beckum („Four Kingdoms Will Rule: Echoes of Apocalypticism and Political Reality in Late Antiquity and Medieval Judaism") in der frühen rabbinischen Literatur. Eine Vielzahl von Interpretationen der Basiszahl vier und des Grundmusters der Fremdherrschaft als Prüfung Gottes für Israel lassen sich zeigen. Dominant erscheint die jeweilige politische Realität, so die Verschlechterung der Lage der Juden mit dem Aufstieg des Christentums. In knapper Folge ändern sich dementsprechend zum Beginn des 7. Jahrhunderts die Hoffnungen und Befürchtungen, wenn man vor 614 auf die Perser hoffte (infolge von deren Eingreifen bis 617 Jerusalem praktisch jüdisch war), 630 bis 636/7 unter byzantinischen Verfolgungen zu leiden hatte und unter dem Eindruck der muslimischen Siege die Identifikation der vier Reiche maßgeblich uminterpretierte.

In einem Block mehrerer Beiträge zu byzantinischen Endzeitvorstellungen gibt Paul Magdalino („The End of Time in Byzantium") einen umfassenden und charakterisierenden Überblick über die Entwicklungen eschatologischer

Schriften und des entsprechenden Gedankengutes in Byzanz durch die Jahrhunderte hindurch.

Albrecht Berger („Das apokalyptische Konstantinopel. Topographisches in apokalyptischen Schriften der mittelbyzantinischen Zeit") zeigt, wie bedeutend (und bisher kaum beachtet) der Einfluß apokalyptischer Vorstellungen von Konstantinopel und dem Ende der Stadt, gleichbedeutend mit dem Ende des Reiches und der Welt auch für die konkreten Vorstellungen von der „Stadt", bis hin zur konkreten Topographie, war. Er stellt diverse Texte vor, die zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlicher Weise die endzeitliche Eroberung und Untergang Konstantinopels thematisieren.

In Byzanz bleibt auch Wolfram Brandes („Kaiserprophetien und Hochverrat. Apokalyptische Schriften und Kaiservatizinien als Medium antikaiserlicher Propaganda"). Er wendet sich mit der Behandlung von drei ausgewählten Beispielen aus verschiedenen Jahrhunderten (als *pars pro toto*) der Problematik der Verwendung und auch des „Mißbrauchs" apokalyptischer Literaturformen („Kurzapokalypsen" und einige mit diesen verwandte sog. Kaiserprophetien) in politischen Auseinandersetzungen zu, bis hin zu einem neu interpretierten Gesetz (von 1280), das das Verfassen solcher Schriften mit dem Tode bedrohte. Besondere Berücksichtigung fand die lateinische Übersetzung solcher Schriften durch Venezianer im 13. Jh.

Dem lateinisch-christlichen Bereich zwischen dem 12. und 15. Jahrhundert wenden sich die folgenden Beiträge zu. Hannes Möhring („Die Weissagungen über einen Kaiser Friedrich am Ende der Zeiten") verfolgt das Motiv eines endzeitlichen Kaisers namens Friedrich in zweifacher Gestalt: Zum einen die Hoffnung auf eine Wiederkehr Friedrichs II., der der Sibylle zufolge „lebt und nicht lebt" (einhergehend mit dem Auftreten diverser „falscher Friedriche"), zum anderen die dies nach einigen Jahrzehnten weitgehend ablösende Erwartung eines Dritten Friedrich. Im Übergangsbereich zwischen beiden Ideenkomplexen liegt die Verbindung der Figur des „Friedrich" mit dem Endkaiser im 14. Jahrhundert.

Das Machtzentrum der römische Kurie greift Christian Jostmann („Prophetie an der Kurie des 13. Jahrhunderts") auf, der neben der „Sibilla Erithea" drei weitere Fälle von kurialem Interesse an Prophezeiungen – die eine Form pragmatischer Schriftlichkeit darstellten als politische Gutachten zu brennenden Fragen der Zeit mit oft kurzer Verfallszeit – im 13. Jahrhundert vorstellt und eine Typologie von langfristigen und kurzfristigen eschatologischen Vaticinien (je nach Präsenz der Endzeit als solcher) vorschlägt.

Joachim von Fiore, den wichtigsten mittelalterlichen Propheten des lateinisch-christlichen Bereiches, stellt Gian Luca Potestà („Apocalittica e politica in Gioacchino da Fiore") als ungeheuer politischen, mit der Kurie als dem zentralen Machtzentrum eng verbundenen und die Zeitereignisse kommentierenden Denker vor, dessen Schriften teilweise unmittelbar den Wandel der Er-

eignisse nachzeichnen. Die hohe Bedeutung der Apokalypse in Joachims Geschichtsbild ließ ihn in zahlreichen Schriften Apokalyptik und Politik eng verbinden als ein Theologe, der der Kirche Orientierung bieten wollte gegenüber dem Reich und den Häretikern im Osten (Islam wie Griechen); wobei Joachim grundsätzlich der Gewaltlosigkeit gegenüber der Gewalt den Vorzug gab (außer im Falle des unmittelbar andrängenden Islam).

Felicitas Schmieder („Prophetische Propaganda in der Politik des 14. Jahrhunderts: Johannes von Rupescissa") wendet sich einem Propheten und Kommentator in der Tradition des Joachim von Fiore zu, der in chaotischer ebenso wie hochpolitischer Weise nicht zuletzt den Gegensatz zwischen dem Reich und Frankreich eschatologisch begründete.

Die folgenden drei Beiträge befassen sich mit dem weiten Feld der eschatologischen Vorstellungen im Islam. Wim Raven („Ibn Ṣayyād as an Islamic ‚Antichrist'. A Reappraisal of the Texts") legt einleitend zu einer Übersetzung der ḥadīth-Traditionen (urspr. 8. Jh.) zu Ibn Ṣayyād als dajjal (dem falschen Messias des Islam) den Forschungsstand dar. Er trägt die wenigen biographischen und handlungsrelevanten Informationen zusammen und nimmt diverse Vorschläge der Forschung zur Lösung des „Rätsels Ibn Ṣayyād" auf, so, ob er ein jüdischer dajjal sei oder einer mit dämonischen Zügen, ein Pseudo-Prophet oder Seher – Hinweise, die ihn gefährlich erscheinen ließen und seine Identifikation als dajjal wenigstens suggerierten.

David B. Cook („Apocalyptic Incidents during the Mongol Invasions") betrachtet die muslimischen Reaktionen auf die mongolische Invasion als genau die Art von Katastrophe, in der apokalyptische und messianische Hoffnungen zu erwarten sind, literarisch wie real. Zwei Schübe – die ersten Einbrüche um 1220 und das weitere Vordringen um 1260 mit der Eroberung Bagdads und dem Ende des abassidischen Kalifats – stehen gegenüber eschatologisch geprägten Widerständen um 1240, der Beobachtung von sich erfüllenden Vorzeichen (himmlischer wie irdischer Feuerzeichen, Endherrscher-Erwartungen) und der interpretatorischen Adaption vor allem der mit Gog und Magog aus dem Alexanderroman verbundenen Türkentradition der ḥadīth-Traditionen.

Anna A. Akasoy („The *muḥaqqiq* as Mahdi? Ibn Sab'īn and Mahdism Among Andalusian Mystics in the 12th/13th Centuries") stellt den westislamischen Sufi Ibn Sab'īn (ca. 1217 – 1270) vor, der zeitgenössisch wie modern als Mystiker mit messianischen Ansprüchen interpretiert wurde, doch sich weder selbst je zum Mahdi erklärte noch in nahestehenden Texten so gesehen wurde. Angesichts der Tatsache, daß er eher als Häretiker erscheint denn als jemand, der sich mit Prophezeiungen beschäftigt, rückt mit Ibn Khaldun die Hauptquelle der Mahdi-Vorwürfe ins Licht: Dessen Interpretation scheint im Kontext der eigenen Befürchtungen und Erwartungen angesichts schiitischen Einflusses und einer eschatologischen Sufi-Bewegung in Andalusien und im Maghreb zustandegekommen zu sein.

Die letzten vier Beiträge schlagen den chronologischen Bogen in die Frühe Neuzeit. Volker Leppin (*„mit dem künfftigen Jüngsten Tag und Gericht vom sünden schlaff auffgeweckt.* Lutherische Apokalyptik zwischen Identitätsvergewisserung und Sozialdisziplinierung, 1548 – 1618“) stellt die lutherische Apokalyptik in zahlreichen Facetten vor. Entsprechend wird Luther als Offenbarer der Institution des Papsttums als Antichrist zu einem Auslöser von Endzeitvorstellungen. Besonders zeigt er ihre sekundäre Funktion als Instrument der Sozialdisziplinierung im eigentlich (im Gegensatz zu den anderen beiden Konfessionen) auf Freiheit beruhenden Luthertum.

Anja Moritz („Endzeit als *casus confessionis*“) analysiert ausführlich die endzeitliche Prägung des Magdeburger lutheranischen Widerstandes gegen das Interim, der zum Casus Confessionis wurde angesichts des Versagens der weltlichen Obrigkeit, die zu Handlangern des Antichrist geworden ist. Vor allem in den Schriften des Nikolaus von Amsdorff, Nikolaus Gallus und Matthias Flacius Illyricus wird der Widerstand als Bastion der Schöpfungsordnung gegen das Chaos des Antichrist gerechtfertigt und zur Notwendigkeit erhoben.

Gerhard Podskalsky SJ („Thomas Malvendas ‚De Antichristo‘ (Lyon 1647)“) stellt Malvendas umfangreiches Sammelwerk literarischer Zeugnisse über den Antichrist vor, mit einem gewissen Fokus auf Schriften patristischer und byzantinischer Provenienz.

Einem ähnlichen Sammelwerk, nun aus lutheranischer Feder, widmete sich schließlich Sabine Schmolinsky („Im Angesicht der Endzeit? Positionen in den *Lectiones memorabiles* des Johannes Wolff, 1600“). Das riesige Kompendium „prophetischer Materialien aller Art“ (ein „Speicher für konfessionspolemisch nutzbare historische Quellen“), das der Lutheraner Johannes Wolff zum Ende des 16. Jahrhunderts in zwei voluminösen Bänden gesammelt hatte, wurde bisher kaum seiner Bedeutung entsprechend gewürdigt. Sie kann einige wichtige Argumentationslinien festhalten, so die Mißstände in der Kirche und auch im Staat (deren Ungleichgewicht an der Konstantinischen Schenkung verdeutlicht wird), die Türkengefahr und den Papst als Antichrist bis hin zu Wolffs eigenen zeit-eschatologischen Deutungen betreffend.

Abschließend bleibt uns die angenehme Pflicht, Frau Iris Heckel und den Herren Daniel Föller und Dr. David Toalster, die bei der Planung und Realisierung der Tagung selbst wie bei der Drucklegung unermüdlich tätig waren, herzlichst zu danken. Nicht minder herzlich ist unser Dank an Frau Dr. Sabine Vogt vom Verlag Walter de Gruyter, deren permanente Unterstützung viel zur erfolgreichen Durchführung der Tagung und dem Druck der Tagungsergebnisse beitrug.

Wolfram Brandes
Felicitas Schmieder

Inhalt

Einleitung V

Abkürzungen XVII

Andrew Gow
Wie übergeht oder ignoriert man eschatologisches Gedankengut? Und warum? Und wenn man es einmal übergangen oder verkannt hat, was wären dann konkret die Folgen? 1

Bruno Bleckmann
Apokalypse und kosmische Katastrophen: Das Bild der theodosianischen Dynastie beim Kirchenhistoriker Philostorg 13

Mischa Meier
Eschatologie und Kommunikation im 6. Jahrhundert n. Chr. – oder: Wie Osten und Westen beständig aneinander vorbei redeten 41

G. J. Reinink
From Apocalyptics to Apologetics: Early Syriac Reactions to Islam . . . 75

Andrea B. Schmidt
Die „Brüste des Nordens“ und Alexanders Mauer gegen Gog und Magog 89

Wout Jac. van Bekkum
Four Kingdoms Will Rule: Echoes of Apocalypticism and Political Reality in Late Antiquity and Medieval Judaism 101

Paul Magdalino
The End of Time in Byzantium 119

Albrecht Berger
Das apokalyptische Konstantinopel. Topographisches in apokalyptischen Schriften der mittelbyzantinischen Zeit 135

Wolfram Brandes
Kaiserprophetien und Hochverrat. Apokalyptische Schriften und Kaiservaticinien als Medium antikaiserlicher Propaganda 157

Hannes Möhring
Die Weissagungen über einen Kaiser Friedrich am Ende der Zeiten . . 201

Christian Jostmann
Prophetie an der Kurie des 13. Jahrhunderts 215

Gian Luca Potestà
Apocalittica e politica in Gioacchino da Fiore 231

Felicitas Schmieder
Prophetische Propaganda in der Politik des 14. Jahrhunderts: Johannes von Rupescissa 249

Wim Raven
Ibn Ṣayyād as an Islamic "Antichrist". A Reappraisal of the Texts 261

David Cook
Apocalyptic Incidents during the Mongol Invasions 293

Anna Akasoy
The *muḥaqqiq* as Mahdi? Ibn Sabʿīn and Mahdism Among Andalusian Mystics in the 12th/13th Centuries 313

Volker Leppin
„...mit dem künfftigen Jüngsten Tag und Gericht vom sünden schlaff auffgeweckt". Lutherische Apokalyptik zwischen Identitätsvergewisserung und Sozialdisziplinierung (1548–1618) 339

Anja Moritz
Endzeit als casus confessionis 351

Gerhard Podskalsky SJ
Thomas Malvendas „De Antichristo" (Lyon 1647) – zu einem Eckpfeiler der byzantinischen Reichseschatologie 363

Sabine Schmolinsky
Im Angesicht der Endzeit? Positionen in den *Lectiones memorabiles* des Johannes Wolff (1600) 369

Auswahlregister 419

Abkürzungen

AASS	Acta Sanctorum
AB	Analecta Bollandiana
AHP	Archivum historiae pontificae
AHR	American Historical Review
B.	Basilica, edd. H.J. Scheltema/N. van der Wal/D. Holwerda
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BBA	Berliner Byzantinistische Arbeiten
BBS	Berliner Byzantinistische Studien
BHG	Bibliotheca Hagiographica Graeca
BMGS	Byzantine and Modern Greek Studies
BNJ	Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher
BollGrott	Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata
BS	Basilikenscholien
BSl	Byzantinoslavica
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
C.	Codex Iustinianus, ed. P. Krueger
CAVT	Clavis apocryphorum Veteris Testamenti
CC	Corpus Christianorum
CCAG	Corpus Codicum Astrologorum Graecorum
CC SG	Corpus Christianorum, series Graeca
CC SL	Corpus Christianorum, series Latina
CCCM	Corpus Christianorum, continuatio medievalis
CFHB	Corpus fontium historiae byzantinae
CPG	Clavis patrum Graecorum
CSCO	Corpus scriptorum christianorum Orientalium
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum
CTh	Codex Theodosianus
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
DHGE	Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques
DOP	Dumbarton Oaks Papers
EEBΣ	Ἐπετηρὶς ἑταιρείας Βυζαντινῶν σπουδῶν
EHR	English Historical Review
EI^2	The Encyclopedia of Islam (second edition)
EO	Échos d'Orient

FM	Fontes Minores
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller
Hell	Ἑλληνικά
HJb	Historisches Jahrbuch
IF	Istanbuler Forschungen
IM	Istanbuler Mitteilungen
JA	Journal asiatique
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik
JÖBG	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft
JThS	Journal of Theological Studies
LexMa	Lexikon des Mittelalters
MGH	Monumenta Germaniae Historica
AA	= Auctores antiquissimi
Capit.	= Capitularia
Conc.	= Concilia
Epp.	= Epistolae
Poet.	= Poetae Latini aevi Carolini
SS	= Scriptores
SS rer. Lang. et It.	= Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum
SS rer. Merov.	= Scriptores rerum Merovingicarum
Mus	Le Muséon
NA	Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde
NE	Νέος Ἑλληνομνήμων
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
ODB	The Oxford Dictionary of Byzantium, ed. by A. Kazhdan. Oxford 1991
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
PLP	Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit, erstellt von E. Trapp et al. Wien 1976/1996
PO	Patrologia Orientalis
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RE	Pauly's Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft
REB	Revue des études byzantines
REG	Revue des études grecques
RHM	Römische Historische Mitteilungen

RHR	Revue de l'histoire des religions
SC	Sources chrétiennes
Sett	Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo
SK	Seminarium Kondakovianum
Spec	Speculum
TAPA	Transactions and Proceedings of the American Philological Association
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThQ	Theologische Quartalschrift
TM	Collège de France. Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Traveaux et Mémoires
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TRW	Transformation of the Roman World
VChr	Vigiliae Christianae
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
VV	Vizantijskij Vremennik
WA	Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)
WA.DB	Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Deutsche Bibel (Weimarer Ausgabe)
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
ZRVI	Zbornik radova vizantološkog instituta
ZRG germ. Abt.	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, germanistische Abteilung
ZRG kan. Abt.	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanonistische Abteilung
ZRG rom. Abt.	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, romanistische Abteilung

Wie übergeht oder ignoriert man eschatologisches Gedankengut? Und warum? Und wenn man es einmal übergangen oder verkannt hat, was wären dann konkret die Folgen?

Andrew Gow

Das programmatische Exposé der Organisatoren beantwortete den ersten Teil dieser Fragen prägnant und präzise: „Allerdings liegt der hochsäkularisierten europäischen Gesellschaft diese Art religiös motivierten Planens und Handelns fern und ist der europäischen politischen Kultur so fremd geworden, daß sie sie gar nicht erkennt, nicht als wirkmächtig ernst nimmt, oder aber ihre Wirkmächtigkeit nicht einschätzen kann." Nicht nur der *europäischen politischen Kultur*, sondern auch der rationalen akademischen und verwaltungstechnischen Kultur und Denkweise gebildeter Abendländler insgesamt ist diese Sicht und dieser Handlungsgrund fremd geworden und geblieben. Ich will hier keine weiterführende Kritik an der etwas eurozentrischen Färbung in diesem Passus des Exposés aufnehmen, aber die Ordnungsgröße scheint mir in diesem Falle eine Nummer zu klein geraten zu sein. Weiter ist der (implizite) Amerikabegriff, als mitgedachter Gegenpol zum Europabegriff, etwas zu schroff gegensätzlich formuliert: Das Eindringen evangelikaler Elemente eschatologischer Färbung in die US-amerikanische politische Klasse und Führungselite ist relativ neueren Datums (erst in den Reagan-Jahren, danach allerdings nur in der Epoche von Bush *filius*); und es leben ja noch außerhalb der Vereinigten Staaten und der EU weitere hunderte von Millionen Menschen, von denen man sagen kann, sie hätten praktisch als ‚dritte Größe' einen bedeutenden Anteil an den politischen, kulturellen und intellektuellen Traditionen des Abendlandes – welche sie genauso schlecht auf das Verständnis ‚unserer' eschatologischen Phänomene vorbereiten. Historiker, Sozialwissenschaftler, Politologen, Journalisten, ja auch Politiker, Regierungsbeamte und Sicherheitsbeamte aller ‚westlichen' Länder: alle (mit der möglichen Ausnahme ‚rechter' evangelikaler Kräfte in den USA) stehen solchen Motivationen und Handlungsgründen noch ziemlich ratlos gegenüber, scheint es sich doch dabei um eine Wiederkehr des Verdrängten zu handeln, um längst widerlegte Mären und Altweibergeschichten einer früheren, schon überwundenen Kulturstufe… Und da begehen die Modernen ihren klassischen, trotz aller Säkularisierung doch religiös verbrämten Fehler – sie nehmen ihre eigene Epoche auch für das Ende, für das *nec plus ultra* bzw. für die

(zeitweilige) Vervollkommnung menschlicher Entwicklung – selbst eine seltsam ironische Fehleinschätzung eschatologischer Prägung!

Wenden wir uns nun den Kollegen zu: Vor allem sind es Historiker, die eschatologisches Gedankengut in mittelalterlichen Prachtbibeln, in eschatologisch geladenen Texten und Zeugnissen der Besorgnis um die vorletzte Jahrtausendwende oder in den vielen Legenden und Geschichten über den vermeintlichen ‚Antichrist' nicht wahr- und ernstnehmen wollen; und obwohl die heutige evangelikale Apokalyptik und fundamentalistische muslimische Weltendeszenarien nun endlich doch ernst genommen werden – in manchen Kreisen –, pflegen sie doch in der Öffentlichkeit nur als extravagante Ketzereien gegen den rationalen Geist des Zeitalters und nicht als wirkmächtige *Alternativen* zu diesem sonst triumphierenden Geiste zu erscheinen.

Wie ich schon 1995 in meinem Buch „The Red Jews"[1] dargelegt habe, ist die Figur des Antichrist schon seit der Spätantike Bestandteil einer durch und durch judenfeindlichen Enzeitschau.[2] Danach seien die Juden in Anlehnung an die relevanten Stellen in den christlichen Schriften nicht durch Zwang zu bekehren, denn sie seien bis ans Ende der Zeit Zeugen für die Verwerfung Israels und des neuen, geistlichen Bundes mit den Christen; am Ende der Zeit werde danach noch ein Splitter der verbliebenen Juden zum wahren christlichen Glauben bekehrt, und die Prophezeiungen über den „dürren Baum" und den aufgepropften Ast werden sich bewahrheiten. Dies ist verschiedentlich „die beste Variante des christlichen Antijudaismus" genannt worden, doch wird man nicht verkennen, daß Juden und Judentum darin eine ontologisch völlig untergeordnete und zugleich eine hochwichtige eschatologische Rolle spielen: als notwendige Statisten im letzten Drama, in dem Christus, Teufel, Gottvater und christliche Seelen die prominenten Hauptrollen besetzen. Dabei ist zu bedenken, daß die wörtliche und traditionelle Auslegung der relevanten Stellen in der Offenbarung des Johannes die Mehrheit der verbliebenen Juden zu Anhängern des falschen Messias, also des Antichrist, erklärt, und im blutgetränkten Endkampf bei Megiddo (‚Armageddon') ermordet werden läßt.

Die antike Tradition, die in der tiburtinischen Sibylle einen prägnanten Ausdruck fand, war ein wichtiger, doch bislang wenig beachteter Bestandteil mittelalterlicher Endzeitvorstellungen. Hrabanus Maurus (ca. 776–856), Erzbischof von Mainz, brachte diese Vorstellung im 9. Jahrhundert auf den Punkt: „Die Juden träumen vom Kommen ihres Christus, der, wie wir wissen, der

1 The Red Jews. Antisemitism in an Apocalyptic Age, 1200–1600 (Leiden: E.J. Brill, 1995).

2 Siehe auch Andrew Gow, „The Jewish Antichrist in Medieval and Early Modern Germany", in: Medieval Encounters 2,3 (1996), 249–285.

Antichrist ist.“[3] Ein Reim des neunten Jahrhunderts vermittelt kompakt und detailreich den allgemeinen Glauben:

> Antichristus est venturus permitente domino
> In Babilonia nascetur conceptus de diabolo
> Dan de tribu erit ortus ex Ebreorum populo.[4]

Die Epistola de antichristo des Abtes Adso de Montier-en-Der (910–992), um 950 geschrieben, ist eine Kompilation verschiedener frühmittelalterlicher Zusammenfassungen patristischer Lehren über den Antichrist.[5] Dieser Brief nimmt die Form einer typischen Heiligenvita an. Im Gegensatz zur tyconischen Tradition, nach der der Antichrist als eine Körperschaft aller Feinde der Kirche konzipiert wird,[6] eine Denkrichtung, die stark aus Hieronymus und Augustinus gespeist wurde, geht es im Briefe des Adso um die persönliche und historische Gestalt, nicht um das Kollektive oder das Moralische.[7]

In direkter Anlehung an die Auslegung des 2. Thessalonicherbriefes 2, 4 durch Heimo von Auxerre,[8] welche Adso fast wortwörtlich übernahm, be-

---

3 Friedrich Murawski, Die Juden bei den Kirchenvätern und Scholastikern (Berlin, 1925), 36.

4 Richard Emmerson, Antichrist in the Middle Ages. A Study of Medieval Apocalypticism, Art and Literature (Seattle: University of Washington Press, 1981), 83. Siehe MGH. Poet. IV/2: Poetae Latini aevi Carolini, rec. K. Strecker. Berlin 1923, 644 (no. 88,2).

5 Zum Brief Adsos vgl. Horst-Dieter Rauh, Das Bild des Antichrist: von Tyconius zum deutschen Symbolismus (Münster, 1973), 153–164 und insbesondere das Standardwerk über Adso: Robert Konrad, De ortu et tempore Antichristi. Antichristvorstellung und Geschichtsbild des Abtes Adso von Montier-en-Der (Kallmünz, 1964). S.a. Bernard McGinn, Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages (New York: Columbia University Press, 1979), 82–83.

6 D.h., Ketzer oder Juden, ja sogar der Teufel selbst (das war eine geläufige Deutung in der Zeit 500 bis 900); siehe Rauh, Das Bild des Antichrist im Mittelalter, passim.

7 Die exegetische Methode des Tyconius (4. Jhdt.) lag der spirituellen – im Gegensatz zur ‚fleischlichen' (d. h., literalen) – Schriftauslegung zugrunde, insbes. der hebräischen Schriften (in denen T. auch die undurchsichtigsten Stellen als *figurae* der Kirche deutete); siehe Rauh, Das Bild des Antichrist, 102–121.

8 Haimo wurde lange Zeit fälschlich mit Haimo, Benediktiner und Bischof von Halberstadt (†853) verwechselt oder gar identifiziert. Der Auxerrois war Benediktinermönch im Haus Saint-Germain-d'Auxerre und starb um 875. Sein Kommentar zur Offenbarung („Expositio in Apocalypsim“, PL CXVII, 937–1220) stand unter dem Einfluß des Ambrosius Autpertus (†778); die Glossa ordinaria schöpfte ihrerseits aus Haimo. Siehe auch Henri Barré, „Haymon d'Auxerre“, in: Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, Bd. VII (Paris: Beauchesne, 1969), Teil I, Sp. 91–97; Kevin L. Hughes, „Haimo of Auxerre and the Fruition of Carolingian Hermeneutics“, in: Second Thessalonians: Two Early Medieval Apocalyptic Commentaries: Haimo of Auxerre, Expositio in Epistolam II ad Thessalonicenses and Thietland of Einsiedeln, In Epistolam II ad Thessalonicenses (trans. Steven R. Cartwright and Kevin L. Hughes; TEAMS Commentary Series; Kalamazoo, MI: Medieval Institute Publications, 2001); und Deborah

hauptete der Abt, der Antichrist sei weder Heide noch Christ, sondern ein Jude – und nicht nur irgendeiner, sondern der falsche Messias. Er beschneidet sich selbst und behauptet, er sei der ‚Christus', also der Gesalbte, der Messias, der den Juden verheißen wurde; diese, im Glauben ihren Messias zu empfangen, empfangen an seiner Stelle den Teufel.[9]

Obwohl Adso die tiburtinische Sibylle nicht kannte, kannte er doch die dem Methodius zugeschriebenen „Revelationes", in denen der Antichrist als Individuum dargestellt wurde. Adso hat diesen Mythos für den lokalen, westfränkischen Gebrauch ‚verwestlicht' und den *rex Francorum*, seinen Mäzen, anstelle des ‚Königs der Römer' oder des ‚Kaisers der Römer und Griechen' eingesetzt. Diese Elemente der Legende in der Version Adsos, die vielfach wiederholt und von einer reichen handschriftlichen Tradition verbreitet wurde, haben spätere Ideen über den Antichrist im Westen maßgeblich beeinflußt.[10]

Bernard McGinn ist Professor für Religious Studies an der renommierten Divinity School der University of Chicago. Ausgetretener Priester der katholischen Kirche und Professor der *Religionswissenschaft* (und nicht etwa der *Theologie*), ist er sowohl ‚kirchennah' wie ‚kollegennah', was die Chicago School der kritischen Religionswissenschaft angeht. Diese Richtung läßt es nicht an Erkenntnismustern und Anregungen aus anderen Disziplinen fehlen – ja, im Gegenteil, sie lebt gerade von diesem oft fruchtbaren Zwiegespräch. Sein bestbekanntes Buch heißt „Antichrist. Two Thousand Years of Human Fascination with Evil". Allein der Titel läßt erkennen, worum es dem Autor in diesem Buch von 1994 geht. McGinns psychologisierende Analyse schreibt der Antichristfigur eine permanente, sich durch die Zeiten nicht wandelnde Dynamik der Projektion zu: „Antichrist" sei immer und überall im christlichen Abendland ein Blitzableiter für allerlei Angst vor dem Bösen. Daß die Figur des Antichrist in verschiedenen historischen Lagen, etwa in der Reformationszeit, *auch* dazu gedient hat, das Böse stellvertretend und biblisch autorisiert zu vertreten, wird jeder zugeben; daß dies die primäre Rolle des im Mittelalter sehr populären spätantiken Konglomerats aus verschiedensten Bibelstellen, sibylli-

Everhart, Commentary on the Book of Jonah: Haimo of Auxerre (trans. Deborah Everhart; TEAMS Commentary Series; Kalamazoo, MI: Medieval Institute Publications, 1993).

9 Rauh, Das Bild des Antichrist, 161; Sackurs Edition des „Libellus de ortu et de tempore Antichristi", 111; PL CI, 1295d – 1296a; cf. Haimo, PL CXVII, 779d – 780b.

10 Im 11. und 12. Jhdt. erschienen mindestens sieben verschiedene lateinische Fassungen von Adsos Epistola: McGinn, Visions of the End, 84. Eine Edition des Brieftextes stammt von Ernst Sackur: „Epistola Adsonis ad Gerbergam reginam de ortu et tempore Antichristi", in: Sibyllinische Texte und Forschungen: Pseudomethodius, Adso und die tiburtinische Sibylle (Halle, 1898), 97–113, sowie eine neuere: Daniel Verhelst, „Adso Dervensis: De Ortu et Tempore Antichristi", in: Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis XLV. Siehe McGinn, Visions of the End, 84–87, für die betreffenden Stellen in seiner Einführung.

nischen Weissagungen, der Alexanderlegende und anderen weiteren Legenden gewesen sein kann, wird man genauso entschieden bestreiten müssen.

Die genauen Schriftpassagen, die die Kernbestandteile dieser apokalyptischen Mélange ausmachten, sind nicht alle eschatologischer Art – etwa die Timothäus-Stellen – doch die Identifikation der Bestie in der Offenbarung mit dem Antichrist läßt keinen Zweifel zu: Es handelt sich primär um eine eschatologische Figur, die auch je nach Sachlage zu anderen Zwecken gebraucht werden konnte: ein Papst, ein Kaiser, ein Erzketzer oder ein Gegner jeglicher Art (Tartar, Türke, Unruhestifter) konnte immer wirksam als Antichrist beschimpft werden, egal ob dadurch eine Rolle im Endzeitdrama anvisiert wurde oder nicht. Die Vielfalt dieser Möglichkeiten liest man an der großen Arbeit des Horst-Dieter Rauh ab, dessen Werk über den Antichrist von Tyconius bis ins hohe Mittelalter den ekklesiologischen und politischen Gebrauch der vielumstrittenen Figur ausführlich darlegt. Wie kann man McGinns außerordentlich gute Kenntnisse der Quellen mit seiner seltsam anämischen und anodynen Auslegung derselben in Übereinstimmung bringen?

Parallel zu seinem bewußten Herunterspielen der eschatologischen Rolle des Antichrist versucht McGinn, der Literatur zum Antichrist ihre oft rohe Judenfeindlichkeit oder, präziser ausgedrückt, den Stachel ihres Antijudaismus zu nehmen. Daß der Antichrist in den meisten nicht-politischen Rollen des Mittelalters als Jude erscheint, wird weder von McGinn noch von den meisten anderen Fachleuten wahrgenommen; daß das Judentum des Antichrist dann mit zentralen Elementen der christlichen Eschatologie, sowohl auf gelehrter wie auch auf der Volksebene, zusammenhing, wird von ihm und in der Mehrheit der wissenschaftlichen Literatur mehr oder weniger totgeschwiegen – als ob es gelte, eine nachweisbar offiziell gebilligte christliche Tradition von einem solchen Schandflecken zu reinigen. Übergeht oder übersieht er das eschatologische Moment an der Antichristlegende? Ja, und zwar aus apologetischen Gründen, die seine ganze große und ausführliche Arbeit letztendlich zum Blindgänger machten.

Sara Lipton hat eine vollständige kunstgeschichtliche Analyse der *Bibles moralisées* des frühen 13. Jhdts. geliefert.[11] Dabei ging sie erstens von formalistischen kunsttheoretischen Voraussetzungen aus, deren Wert insgesamt hier nicht angefochten werden soll, nur insofern hinterfragt, als daß es sich in den Pariser *Bibles moralisées* nicht ausschließlich um ein Werk kirchlicher oder monastisch-gelehrter Prägung handelt, sondern um ein Werk, das eben in der Volkssprache das Geschehen und die Moralia der Bibel für ein wohl königliches, aber des Lateinischen unkundiges, also ‚illiterates' Publikum darstellen sollte.

11 Sarah Lipton, Images of Intolerance. The Representation of Jews and Judaism in the Bible moralisée (Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1999), und siehe meine Rezension in Speculum 76,3 (July 2001), 756–758.

Das Bildprogramm stellt in den Vordergrund eben auch exegetische Traditionen, die in der gelehrten Theologie und im Schriftstudium relativ wenig Platz beanspruchten, und zwar die schon erwähnte eschatologische Fixierung auf die Rolle der Juden in den letzten Tagen. Lipton geht den konkreten, bildlichen, kulturellen und mäzenatischen Umständen der Entstehung dieses Werks eingehend nach, nur verpaßt sie den Zugang zur hochgradigen Apokalyptik der durchaus judenfeindlichen und antijudaistischen Illustrationen von Juden als Vasallen des Antichrist – weil sie die betreffenden Traditionen einfach nicht wahrnimmt. Ihre Ausbildung in den bis vor kurzem fast ausschließlich der mittelalterlichen Hochkultur zugewandten *graduate programs* in Geschichte in Harvard und die weitere Betreuung des Projekts durch Robert Chazan, den amerikanischen „Chef" der Geschichte der Juden im Mittelalter, bietet den Kontext ihrer Auslassung: Sie wird wohl wenig oder nichts von eschatologischen Traditionen im Bereich der sogenannten ‚vernacular theology' gewußt haben. Diese Ideen sind trotz der abweisenden Haltung der Schultheologen sowohl im Frühmittelalter wie auch im 15. Jahrhundert überall zu verspüren: doch außerhalb des theologischen und literarischen Kanons. Auch die Lektüre von „The Red Jews" scheint bei Sara Lipton nichts gefruchtet zu haben, übergeht sie doch fast stillschweigend die markanten Parallelen zwischen den Abbildungen von Juden um den Antichrist herum in ihren Manuskripten und den von mir kommentierten Beschreibungen von der Rolle der Juden als Vasallen des Antichrist in den letzten Tagen aus früheren und gleichzeitigen Texten. Das heißt konkret: Die wiederholte, explizite und deutlich judenfeindliche Darstellung von Juden als Vasallen des Antichrist, die scharf konturiert in den *Bibles moralisées* begegnet, bleibt ihr unverständlich und folglich verschlossen. Somit wird die eingangs zitierte Einschätzung abendländischer Blindheit für eschatologische Momente in Vergangenheit und Gegenwart seitens der Organisatoren zum Paradigma für unser Verständnis einer leider verfehlten wissenschaftlichen Literatur. Ein weiteres Beispiel wird dies wohl ausreichend belegen.

Sylvain Gouguenheim bietet in seinem Buch „Les fasses terreurs de l'an mil: attente de la fin des temps ou approfondissement de la foi?"[12] (was ich als ‚Die vermeintlichen Schrecken des Jahres 1000' übersetzen würde) allen, die in der engeren Zeit vor der Jahrtausendwende apokalyptische Spekulation, Zeitrechnungen, Naherwartung oder *date fixing*, also eschatologische Wettervoraussagen zu finden meinen, eine dezidiert ideologisch getränkte Kritik ihrer freilich genauso ideologisch geprägten Geschichtsschreibung. Er behauptet, in den Quellen des 9. und 10. Jahrhunderts so gut wie keine eschatologische Naherwartung zu finden: Doch scheint er nur die Theologen und die gebildeten

12 (Paris: Picard, 1999). Siehe auch Johannes Fried, „Die Endzeit fest im Griff des Positivismus? Zur Auseinadersetzung mit Sylvain Gouguenheim", in: HZ 275 (2002) 281–321, der Gouguenheim umfassend widerlegt.

Schriftexegeten ernst zu nehmen. Es kann sehr wohl der Fall gewesen sein – war in der Tat der Fall für die meisten gebildeten Kleriker –, daß die offizielle Kirche die skeptische Stellung des Augustinus und des Hieronymus streng eingehalten hat: mit Verweis auf Matthäus 24, 42 hatten beide davor gewarnt, allzu deutlich zu wissen zu versuchen, wann und wie das Ende anbrechen sollte. Doch andere Zeugen, nicht wenige, wie Johannes Fried schon auf deutsch und auf englisch mit Bezug auf den ottonischen Kaiserhof gezeigt hat, deuten auf eine weitverbreitete Naherwartung des Endes um das Jahr 1000 herum.[13] Der teilweise in Paris erzogene Jude Richard Landes, vom überdeutlich *französichen* Gougenheim mit einer Geste unverfrorener Kulturarroganz immer wieder als „l'américain" apostrophiert, plädiert seit mehr als einem Jahrzehnt für das Ernstnehmen aller möglichen Quellen, die uns erlauben könnten, die eschatologische Temperatur des Patienten ‚Lateinisches Christentum' um das Jahr 1000 zu messen. Dabei überspringt er, teilweise durch sehr genaue Kontextkenntisse beflügelt, teilweise durch die ihm eigene strukturelle Fantasie, die Aussagen der normativen Quellen und verspürt, mit einer Mischung aus Quellenakribie und Empathie für eschatologische Denkarten, sowohl ein sich steigerndes Moment apokalyptischer Naherwartung vor dem Jahr 1000 – er sieht etwa die *Treuga Dei* und verschiedene Reformbewegungen als Folgen dieser Erwartung – wie auch wiederholte Episoden apokalyptischer Erwartung und verwandten Handelns in den Jahrzehten direkt nach 1000, also gelegentlich der ersten großflächigen Ausschreitungen gegen Juden im Abendland um 1009–1010 herum[14], nachdem der Kalif Al-Hakim die Zerstörung der Kirche des Heiligen Grabes angezettelt hatte, und die Jerusalemer Judenschaft dafür mitverantwortlich gemacht wurde (jedenfalls im Okzident). Mit ein Grund für diese Ausschreitungen wäre also der Glaube gewesen, in Anlehnung an die Ansichten etwa eines Adso, daß Juden eben als Diener des Antichrist ihm schon den Weg bahnen würden (wie eine apokalyptische ‚fünfte Kolonne'); im Bau der vielen neuen Kirchen – auch von Radulfus Glaber bezeugt –; und im Vorfeld zum Passionsjahr 1033.

13 Johannes Fried, „Endzeiterwartungen um die Jahrtausendwende", in: DA 45, 2 (1989), 385–473; eine englische Fassung, leider ohne wissenschaftlichen Apparat, erschien als „Awaiting the End of Time Around the Turn of the Year 1000", in: Richard Landes, Andrew Gow und David C. Van Meter, Hrsg., The Apocalyptic Year 1000. Religious Expectation and Social Change, 950–1050 (Oxford/New York: Oxford University Press, 2003), 17–63.

14 Richard Landes, „The Massacres of 1010: On the Origins of Popular Anti-Jewish Violence in Western Europe", in: From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian Thought, hrsg. von Jeremy Cohen (Wolfenbüttel, 1996), 79–112; zwischen 1012 und 1014 dienten verschiedene Wunder und Naturkatastrophen als Vorwand für die Vertreibung der Mainzer Judenschaft und schürten bei manchen den Verdacht, die Welt kehre in ihren ursprünglichen Zustand des Chaos zurück: Annales Quedlinburgenses, *MGH,* SS 3, 81–83.

Gougenheim hat insofern recht, daß man nur aufgrund von Auslassungen, Schweigen und Lücken nicht direkt auf Geschichtsfälschung, Zensur oder gar Verschweigen der Tatsachen folgern kann; doch darf man annehmen (wenn nicht mit der gleichen Inbrunst eines Gouguenheim), daß viele gebildete Kleriker ihren Augustinus kannten, sich und ihre Zeitgenossen nicht der Nachwelt lächerlich machen wollten und dementsprechend die Quellen zurechtschrieben. Und im Lichte der spärlichen Quellen, die auf verschiedene Episoden apokalyptischer Naherwartung oder gar Panik deuten, scheint die Möglichkeit einer gewissen Selbstzensur nicht so abwegig. Will man nur die Standardquellen der Ideen-, Rechts- und Institutionsgeschichte gelten lassen, und verschreibt man sich einer positivistischen Modernität als Kriterium nicht nur fürs *Studium* fremder Gedankenwelten, sondern auch als vermeintliche Richtlinie für die Bewertung und Extrapolation solcher Gedankenwelten, so wird man die Weisungen der abendländischen Kirchenväter, die zwar in den gelehrten, also normativen Quellen wiederholt werden, nicht nur als Richtlinien sehen, sondern als Wahrheitsbeschreibung schlechthin,[15] und diese dann eisegetisch in alle anderen Quellen, ob Kaiserchronik oder Radulfus Glaber, einlesen wollen. D.h., man kann ziemlich einfach die hortative Funktion solcher Texte vergessen, dienten und dienen sie heute noch unter Christen zur Mahnung gegen Versuche der apokalyptischen Wettervoraussage. Man wiederholt ja eine Mahnung erst dann, wenn sie vonnöten ist. Wollte man vor dem Jahr 2000 keine Angst schüren, wollte man sogar im Geiste des säkularisiertesten aller westlichen Staaten jeden Millennium-Rummel im voraus für abergläubigen Unfug erklären, so hatte man auch guten Grund, in der Vergangenheit keine irrationalen Ausschweifungen dieser Art finden zu wollen.

Doch sind es nicht nur Wissenschaftler, die imstande sind, eschatologisches Gedankengut schlichtweg zu ignorieren oder zu verkennen. Das geschieht auch in ähnlicher Weise in der Öffentlichkeit, im politischen und religiösen Bereich.

Waco, David Koresh

Das FBI konnte nicht erkennen, daß es Koresh um das Ende der Welt ging – Koresh sah für die Bundespolizeibehörde aus wie ein für dortige Verhältnisse gewöhnlicher schwerbewaffneter Spinner und Sektenführer. Statt Experten mit

15 So z. B. Sylvain Gouguenheim, der in seinem zweiten Kapitel (Les fausses terreurs, 65–92) seinen Glauben kundtut, die augustinische Theologie habe das ganze Zeitalter derart dominiert, daß auch der explizite Verweis des Predigers Radulfus Glaber auf das Jahr 1000 als das Jahr der Befreiung des Antichrist nicht als apokalyptisch gelten darf, weil Glaber ‚diesen exegetischen Rahmen [von Augustin] nicht außer Acht hätte lassen können.' (170).

dem relevanten Wissen um apokalyptische Vorstellungen und Glaubensmuster nach Waco zu holen, hat man einfach die Koresh-Leute unter polizeiliche Bewachung gestellt und schließlich attackiert, im vollen Vertrauen, es handele sich um einen gewöhnlichen Kampf des Willens und man könnte die Lage wie eine Kreuzberger Hausbesetzung mit schlichter Gewalt beenden. Das FBI überging schlicht das hochbrisante eschatologische Gedankengut von David Koresh und seinen Anhängern – und das kostete vielen Menschen das Leben. Seitdem hat das FBI ein gewisses Umdenken für nötig erachtet und sogar Fachleute herangezogen für das weitere Studium anderer eschatologischer Denkmuster.

Im Herbst 2005 entfachte ein sonst unbekannter Imam in Vancouver einen Mediensturm, indem er seiner Gemeinde predigte, am Ende der Zeit würden selbst die Steine und die Bäume die sich verbergenden Feinde des Islam anzeigen, daß man sie mit Steinen töte – doch ist dies eine Standardstelle, die nicht unbedingt einen antijüdischen Inhalt hat. Doch als er diese Stelle in Verbindung mit der bekannten Beschimpfung der Juden als Nachkommen von Affen und Schweinen in Verbindung brachte, hat dieser einfallsreiche Imam nun ein wahres antijüdisches Gift gemischt – was aber in den Medien aufgefallen ist, war der vermeintliche Judenhaß, nicht der eschatologische Inhalt seiner Zitate aus dem Koran.[16] Was uns beschäftigen sollte, ist weder das eine noch das andere, sondern die fatale Mischung dieser Elemente, die der Religionswissenschaftler allzu gut erkennt – und zwar aus Geschichte und Gegenwart des Christentums.

Die spekulative „Fiktionsreihe“ Left Behind

Im europäischen Kontext fast undenkbar ist der enorme Erfolg einer Reihe spekulativtheologischer Action-Romane von den vor-millennialen Dispensationalisten (pre-millennial dispensationalists) Tim LaHaye und Jerry B. Jenkins. Diese Reihe von Zukunftsromanen über die kommende Endzeit, ;Left Behind‘, also ‚Hinterlassen‘, hat unglaubliche Auflagen in den Vereinigten Staaten, mit einem Verkaufsvolumen von insgesamt 50 Millionen Bänden. Wissenschaftler aller Couleur haben gezögert, sowohl den wachsenden Einfluß in der Öffentlichkeit fundamentalistischer Diskurse wie auch dieses publizistische Phänomen ernst zu nehmen – teilweise wohl weil Wissenschaftler, die sich mit Populärreligion befassen, selten die sehr einfachen Ideen über die göttliche Urheberschaft oder die unzweideutige Auslegung der Heiligen Schrift des ‚religiösen Rechten‘ teilen. Man sieht weg und hofft, den Leuten nicht mehr Aufmerksamkeit zu verschaffen, als sie schon bekommen. Für dieses Wegsehen ist die

16 Siehe die Meldung im staatlichen kanadischen Nachrichtendienst CBC vom 22.10.04: http://www.cbc.ca/story/canada/national/2004/10/21/abubaker041021.html, Stand des 22.03.06.

Zeit nun vorbei, erreichte doch das gruselige Machwerk *Desecration* für das Jahr 2001 die erste Stelle für ‚hardcover fiction' (also für neue Titel) in der Bestsellerliste der Zeitschrift „Publishers Weekly".[17]

In der Zeitschrift „U.S. News & World Report" verdeutlichte Jeffrey L. Sheller das evangelikale Programm hinter dieser Reihe:

> …many evangelicals view the 1948 founding of Israel as the first in a chain of biblically mandated events that will culminate in the return of Jesus and the end of history—a scenario popularized in the bestselling Left Behind fiction series. Part of that scenario, based on a hotly debated interpretation of passages in Revelation, Daniel, and Ezekiel, involves a devastating 'battle of Armageddon'—a nuclear holocaust that is stopped at its climax by the arrival of Jesus, who defeats the forces of evil and establishes an era of peace. But millions of Jews are killed in the battle, and the survivors accept Jesus as their Messiah.[18]

Donald Rumsfeld und George W. Bush, um nur zwei führende Figuren zu nennen, stehen dem betreffenden Strang des von der zunehmend rechten Southern Baptist Church beherrschten evangelikalen Christentum nahe; Rumsfeld selbst hält dieses Szenario für gewiß, doch der amerikanische Präsident, ein *born-again Christian* (‚wiedergeborener Christ'), hat sich noch nicht direkt dazu geäußert. Woher kamen diese Ideen ins evanglikale Lager? Wir haben schon ein wenig den spätantiken Hintergrund dieser wohl halb-biblischen, halb-literarischen Ideen über den Antichrist eruiert. Trotz der Ablehnung fast aller Schulmänner und der Reformatoren lebten diese Ideen auf einer anderen Stufe der Bibelauslegung und des Bibelverständnisses weiter und wurden wohl von den Anhängern des Gründers des ‚pre-millennial dispensationalism', John Darby, im 19. Jhdt. aus puritanischen und sonstigen Texten aus der Welt der englischen Dissenters aufgelesen und neu eingesetzt. Man begann, Ausschau zu halten nach Zeichen des Antichrist. Die Staatsgründung Israels 1948 legte zugleich den Grundstein für ein apokalyptisches Narrativ. Nicht nur evangelikale Christen, sondern auch Muslime, etwa der Großmufti von Jerusalem, dachten und denken apokalyptisch über die Juden im Kontext Israels: Hadj Amin Al-Husseini sagte schon 1937 vor der Peel Commission, die ‚Endabsicht der Juden' sei der Neuaufbau des Tempels auf dem Tempelberg. ‚Endabsicht' vielleicht – aber eben am Ende der Zeiten und nicht übermorgen! Neuere Versuche auf palästinensischer Seite, jeden jüdischen Bezug zum Haram al-Scharif/Har ha-Bayit zu leugnen, rühren wohl nicht von Immoblienwerten her, sondern von einem ängstlichen, etwas konfusen Verständnis der jüdischen Eschatologie und, wie ich meine, nicht ohne Widerhall so mancher christlicher apokalyptischer Szenarien. Daß die überwältigende Mehrheit aller jüdischen

17 http://www.leftbehind.com/article.asp?loc_id=1&item_id=12636, Stand des 17.10.02.
18 August 12, 2002, pp. 34–35.

Tradition vorschreibt, der Tempelbau könne nie durch Menschenhand, sondern allein durch den Messias geschehen, sei hier nur am Rande angemerkt.

Und hier wird es brenzlig: In unzähligen Texten legendären und ‚subtheologischen' Charakters – was man heute eher *vernacular theology* nennt –, meist in den Volkssprachen, tritt der von den Juden erwartete Messias als der von den Christen gefürchtete Antichrist auf. Wir haben es mit einem Analogieschluß zu tun: Wir, die Christen, erwarten und fürchten das Kommen des Antichrist; sie, die Juden, warten und hoffen auf ihren Messias – also werden diese Gestalten wohl eine und dieselbe sein! Hilfreich war hier die Stelle Mt. 24, 5: „Und viele werden kommen und sagen ‚Ich bin der Messias', und viele werden von diesen in die Irre geführt". Es ist hier kein Platz, um diesen doppelten messianischen Komplex im Detail vorzunehmen, doch hat er eine sehr lange und reiche Geschichte, die nun von einem großen Teil der amerikanischen Evangelikalen weitergeführt wird: Jerry Falwell, Dick Van Impe, Donald Rumsfeld und vielen anderen. Laut ;Left Behind' wird die Mehrheit der Juden dem Antichrist dienen; nur ein Teil Israels wird dessen wahren, teuflischen Charakter bemerken und sich rechtzeitig zu ‚Jesus' bekehren – und so soll sich die evangelikale Auslegung der Prophezeiung im Römerbrief 11 bewahrheiten (trotz entgegengesetzter Meinung im 26. Vers, wonach ‚ganz Israel' gerettet wird). Wir haben es hier mit einem deutlich religiös geprägten Judenhaß zu tun, in dem man Anti-Judaismus von Judenhaß gar nicht mehr trennen kann.

Was gibt es hier zu bemerken? Nicht bloß eschatologisches Gedankengut, obwohl dessen Anteil und Einfluß in großen Kreisen der amerikanischen Führungselite in der Öffentlichkeit kaum wahrgenommen, geschweige denn ernst genommen wird, sondern apokalyptische Naherwartung in einem unheiligen Bündnis mit einem integralen rassisch-religiösen Feindbild. Davon weiß man heute im jungen wie auch damals im untergangenen alten Europa ein paar Lieder zu singen. Obwohl das breite Spektrum evangelikaler Amerikaner sich überhaupt nicht einig ist über das Szenario der *pre-millennials*, hegen doch vermutlich mehrere Millionen US-Amerikaner – und es gibt diese Form des radikalen Protestantismus fast nirgends sonst auf der Welt – die Vorstellung eines nahenden eschatologischen Konflikts, in dem Juden entweder sich bekehren oder hingemetzelt werden müssen. Ich glaube, daß man hier Ausschau halten muß nach Parallelbeispielen aus der Vergangenheit. Ich behaupte, und es teilt diese Behauptung nur ein Teil des religionswissenschaftlichen Faches, daß Zeiten intensiver eschatologischer Spekulation und Erwartungen apokalyptischer Art oft ein Klima des Judenhasses, ja des radikalen Anti-Judaismus, ermöglicht haben; und schließlich manchmal sogar die schlimmsten Ausschreitungen gegen Juden – mitunter als Knechte und Diener des gefürchteten Antichrist – ausgelöst haben. Schließlich dürfte man vielleicht auch die endzeitliche Utopie des ‚Tausendjährigen Reiches' unseligen Gedächtnisses wohl in diesen Traditionsstrang einreihen.

Es ist zu bedenken, daß nach dem 11.9. 2001 („9/11") in den USA die Angst vor weiteren Angriffen eines Feindes, der hauptsächlich nicht politisch, sondern religiös definiert wird, zu Haß und zu Gewalt gegen Muslime und Farbige geführt hat, sowohl im Inland wie auch im Ausland, und zwar explizit in der Form eines Kreuzzugs, der ausgerufen wurde gerade von einem evangelikalen Machthaber – also gibt es bereits einen gegenwärtigen Parallelfall oder Beispiele für die Ausführung von religiösen Angstvorstellungen im Bereich der Taten. Daß das realpolitische Moment in der US-amerikanischen Regierung bisher den illegalen amerikanischen „Islam-Krieg" nicht zum Versuch werden läßt, das in den USA schon auf sehr breiter Basis verbreitete apokalyptische Szenario der *pre-millennials* zu realisieren, ist ein glücklicher Umstand, aber keineswegs ein natürlicher, auf den man sich weiter unbekümmert verlassen sollte.

Also gilt es m. E. sowohl auf dem Gebiet der wissenschaftlichen wie auch auf dem der politischen Auseinandersetzung das hochriskante Gefahrenmoment ‚eschatologisches Gedankengut', wo immer möglich, nicht zu übersehen, öffentlich zu machen und auf seine Gefahren hinzudeuten.

Apokalypse und kosmische Katastrophen: Das Bild der theodosianischen Dynastie beim Kirchenhistoriker Philostorg

Bruno Bleckmann

1. Einleitung

Das frühe fünfte Jahrhundert gehört zweifelsohne zu den Epochen, für die man von einer allgemeiner verbreiteten Endzeiterwartung sprechen kann.[1] Die über das römische Reich einbrechenden Katastrophen vom Desaster von Adrianopel (378) über die Plünderung Roms (410) bis hin zur Eroberung Afrikas durch die Vandalen (429) führten bei vielen Zeitgenossen zur Annahme, der Weltuntergang stehe unmittelbar bevor. Zahlenspekulationen heidnischer und christlicher Provenienz, durch die das Ende der Zeiten berechnet wurde,[2] konnten diese Furcht verstärken, wenn sie auch sicher nicht Grund und Ursache der allein schon durch die Tatsachen hinreichend bestätigten Befürchtungen waren. Orosius oder Augustinus dürften angesichts der düsteren Realitäten bei der – in einem Fall simpel, im anderen Fall subtil gestalteten – Bekämpfung dieses

1 B. Kötting, Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus, HJb 77 (1958) 125–139 (auch in: Ders., Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze, I. Münster 1988, 14–28).

2 Überblick bei Kötting, Endzeitprognosen (wie Anm. 1), 129 f. Zu den angeblich ablaufenden 1200 Jahren Roms (Claud. Bell. Goth. 265–266 für 401/402) vgl. Y. M. Duval, Les douze siècles de Rome et la date de la fin de l'Empire romain. Histoire et arithmologie, in: Colloque histoire et historiographie (Caesarodunum 15bis). Paris 1980, 239–254; C. Carozzi, Weltuntergang und Seelenheil. Apokalyptische Visionen im Mittelalter. Frankfurt 1996, 56. Zu den 365 Jahren, die angeblich der christlichen Religion zugemessen waren und die auf 394 oder 398 als Endzeitdatum führen, Carozzi a.a.O., 57 (mit Literatur). Zu Augustin civ. Dei 18,53,2 und Sermo de excidio urbis 6,7 (ed. M.V. O'Reilly, CCSL 46, 258 f.) vgl. R. Landes, Lest the Millennium be fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography 100–800 CE, in: W. Verbeke/D. Verhelst/A. Welkenhuysen (Hgg.), The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages. Leuven 1988, 137–211, hier 155 mit Anm. 70 a. Zu weiteren millenaristischen Spekulationen G. Folliet, La typologie de „sabbat" chez Saint Augustin: son interprétation millénariste entre 389 et 400, Revue des études augustiniennes 2 (1956) 371–390.

apokalyptischen Zeitbewußtseins und bei der Relativierung des Gewichts zeitgenössischer Katastrophen wenig Erfolg gehabt haben.[3]

Bei der Diskussion des zeitgenössischen Krisenbewußtseins der Völkerwanderungszeit verdienen auch die Kirchenhistoriker der 30er und 40er Jahre des fünften Jahrhunderts durchaus Beachtung.[4] Zu diesen gehört der kurz nach 425 schreibende Philostorg. Die Reste seines Geschichtswerks genügen, um zu erkennen, daß man vermutlich hier sogar „eine der packendsten Schilderungen gehäufter Gräuel" finden würde, „die die historische Literatur hervorgebracht hat".[5] In den letzten Büchern Philostorgs werden permanent unglücksverheißende Himmelszeichen und Himmelsäußerungen mit konkreten Katastrophen der Ereignisgeschichte in Verbindung gebracht. Bereits in der Regierungszeit des Theodosius verkünden nach seinem Bericht unheilvolle, eingehend beschriebene astronomische Erscheinungen gewaltige Katastrophen.[6] Weitere unglücksverheißende Zeichen bestätigen, daß finstere und schreckliche Zeiten beginnen:[7] Später werden diese Vorzeichen durch Seuchen, Hungersnöte, Erdbeben bekräftigt.[8] Vor allem brechen Barbaren über alle Grenzen ein, und schließlich wird sogar Rom von den Goten Alarichs erobert.[9] Die 414 gefeierte Hochzeit des Goten Athaulf und der Galla Placidia erfüllt eine Prophezeiung Daniels.[10] Einige Jahre später verkünden eine Sonnenfinsternis, ungünstige astronomische Erscheinungen und Erdbeben erneut „große Kriege und unsagbares Verderben von Menschen",[11] was sich durch Naturkatastrophen und durch die Usurpation des Johannes und den gegen ihn geführten Krieg erfüllt.[12]

Ob sich diese Passagen nun zu einem geschlossenen Bild von Endzeiterwartung und Endzeitvorstellungen zusammenfügen lassen, ob Philostorg etwa dem Sulpicius Severus als östliches Gegenstück gegenübergestellt werden kann,[13]

---

3 Zu Augustinus vgl. neben dem ersten Teil des Gottesstaats bereits ep. 199,39 (ed. A. Goldbacher, CSEL 57, 277 f.) mit Kötting 1958, 139. Zu Orosius vgl. nur Kötting, Endzeitprognosen (wie Anm. 1), 139 und Landes, Lest the Millennium (wie Anm. 2), 160.

4 Für die eschatologische Deutung des Hunnenangriffs von 422 in der Kirchengeschichte des Sokrates (der bei der Identifizierung der Hunnen des Rua mit Gog und Magog die Predigt des Proklos aufnimmt) vgl. W. Brandes, Anastasios ὁ δίκορος. Endzeiterwartung und Kaiserkritik in Byzanz um 500 n. Chr., BZ 90 (1997) 24–63, hier 32–36.

5 Philostorgius, Kirchengeschichte. Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen, hg. von J. Bidez, 3., bearbeitete Aufl. von F. Winkelmann (GCS). Berlin 1981, CXV. Weiter als Philostorg zitiert.

6 Philostorg 10,9 (129 Bidez).

7 Philostorg 10,11 (besonders 130,29–30 Bidez).

8 Philostorg 11,7 (137 Bidez).

9 Philostorg 11,7 (137,11 Bidez) und 11,8–12,3 (137–142 Bidez).

10 Philostorg 12,4 (143 Bidez).

11 Philostorg 12,8 (145–146 Bidez).

12 Philostorg 12,9–14 (146–150 Bidez).

13 So etwa Kötting, Endzeitprognosen (wie Anm. 1), 136 f.

läßt sich freilich wegen der fragmentarischen Überlieferung schwer ermitteln. Der Patriarch Photios, dem man die Kenntnis der letzten Bücher der Kirchengeschichte Philostorgs ausschließlich zu verdanken hat, hat einerseits zwar ein deutliches Interesse an den apokalyptisch oder vermeintlich apokalyptisch geprägten Passagen, deutet aber andererseits oft den Kontext dieser Passagen kaum an. Ausführungen zur zeithistorischen Interpretation des Buches Daniel wiederum sind zwar von Photios in großer Ausführlichkeit wiedergegeben worden, können aber aufgrund der Beschädigung der Handschrift des Photios-Exzerpts kaum noch rekonstruiert werden. Die Frage, warum Philostorg „mit solch schonungslosem Streben nach Genauigkeit all diese Schrecknisse seiner Zeit vor unseren Augen“[14] ausbreitete, kann also nur durch begründete Hypothesen erschlossen werden.

2. Die Apokalypse im Testamentum Domini Jesu Christi und Philostorg

J. Bidez, der Herausgeber Philostorgs, hat angenommen, daß der Kirchenhistoriker in seinen Andeutungen auf die Endzeit lediglich einem bereits sehr konkret gestalteten, allgemein verbreiteten apokalyptischen Diskurs der theodosianischen Epoche folgte. Ohne sich hinsichtlich des Verwandtschaftsgrades genau festlegen zu können, verweist Bidez dabei auf die Gemeinsamkeiten zwischen Philostorg und einer möglicherweise heterodoxen anonymen Apokalypse, die er dem theodosianischen Zeitalter zuweist.

Bei dieser anonymen Apokalypse handelt es sich um einen wenig bekannten Text, der mühsam rekonstruiert werden muß. Die Apokalypse ist einerseits Bestandteil des als syrische Übersetzung erhalten gebliebenen sogenannten Testamentum Domini Jesu Christi.[15] Ein vollständigerer syrischer Text der Apokalypse ist andererseits in einer Handschrift aus der Universitätsbibliothek Cambridge enthalten und von J. Arendzen ediert und kommentiert worden.[16] Ein lateinisches Fragment aus einem Trierer Kodex des achten Jahrhunderts kommt als Zeuge hinzu.[17] Eine genaue Datierung dieser Apokalypse ist nicht

14 Bidez, in: Philostorg, CXV.

15 The Synodicon in the West Syrian Tradition, I, transl. by A. Vööbus (CSCO 368; Scr. Syri 162). Louvain 1975, 27–31, entspricht dem apokalyptischen Teil dieses „Testaments“. Eine äthiopische Version des Testaments bei L. Guerrier/S. Grébaut, Le Testament en Galilée de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Texte éthiopien, edité et traduit en Français par L. Guerrier avec le concours de S. Grébaut, in: PO 9/3 (1913).

16 Cod. Add. 2918 aus der Universitätsbibliothek Cambridge (Manuskript aus dem 13. Jahrhundert), vgl. P. J. Arendzen, A New Syriac Text of the Apocalyptic Part of the 'Testament of the Lord', JThS 2 (1901) 401–416.

17 Vgl. M. R. James, Apocrypha Anecdota. A Collection of Thirteen Apocryphical Books and Fragments now first edited from Manuscripts. Cambridge 1893 mit der Edition des

möglich. Bekannt ist nur, daß das Testamentum, in das die Apokalypse integriert wurde, im ausgehenden siebten Jahrhundert ins Syrische übersetzt wurde, womit ein nur sehr vager terminus ante quem gewonnen ist.[18] Daß der ursprüngliche griechische Text der Apokalypse in theodosianischer Zeit verfaßt wurde, ist eine Vermutung von Arendzen, der schon vor Bidez auf vermeintliche Parallelen mit Philostorg hingewiesen hat.[19] In den von der Apokalypse beschriebenen Kinderkaisern des Ostens wollte Arendzen Arcadius und Theodosius sehen.[20] Den König des Westens, der über zahlreiche barbarische Völkerschaften herrschte, identifizierte er mit Alarich. Die Liste der (durch Barbareneinfälle) zerstörten Provinzen (Syrien, Kilikien, Kappadokien, Lykien, Lykaonien, Armenien, Pontos, Bithynien, Pisidien, Phönikien, Judäa)[21] wollte er mit der Erzählung Philostorgs über die Barbareneinfälle und Kampfhandlungen verbinden, die um die Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert stattfanden und für die der Kirchenhistoriker die Schauplätze Armenien, Koilesyrien, Kilikien, Phrygien, Pisidien, Pamphylien, Lykien, Zypern, Lykaonien, Kappadokien und Pontos nennt.[22]

Bidez hat die Beobachtungen von Arendzen aufgegriffen und auf zusätzliche Berührungen zwischen der anonymen Apokalypse und Philostorg hingewiesen.[23] Philostorgs Bemerkungen über das durch die Sterne vorausgesagte Unheil

---

Fragments. Als unabhängige Tradition der im Testamentum benutzten Apokalypse erkannt bei Arendzen, Syriac Text (wie Anm. 16), 401 Anm. 2; vgl. J. Cooper/A. J. Maclean (Hgg.), The Testament of our Lord. Translated into Englisch from the Syriac. With Introduction and Notes. Edinburgh 1902, 141–143.

18 Arendzen, Syriac Text (wie Anm. 16), 401 übersetzt: im Jahre 687.

19 Arendzen, Syriac Text (wie Anm. 16), 401–416, besonders 414 f. (Appendix II), bei dem die Bezüge allerdings nur arbeitshypothetisch beschrieben werden. Wesentlich dezidierter dann bei Bidez, in: Philostorg, CXV-CXIX, bes. CXVI: „Schon Arendzen hat auf die enge Verwandtschaft, die diese Apokalypse mit der KG des Philostorgius verbindet, hingewiesen. Aber er hat noch nicht alle Berührungspunkte bemerkt. Ich bin daher gezwungen, die Frage noch einmal vorzunehmen. Die Apokalypse weist nämlich in der ganzen Paraphrase, die sie von der Stelle der Evangelien gibt, wo Jesus das Ende der Zeiten ankündigt, eine weitgehende Ähnlichkeit mit Philostorgius auf, die hier klar hervorgehoben zu werden verdient." Bidez folgen Kötting, Endzeitprognosen (wie Anm. 1), 137 mit Anm. 73 sowie G. Marasco, Filostorgio e i barbari, in: Serena Bianchetti u. a. (Hgg.), Poikilma. Studi in onore di Michele R. Cataudella in occasione del 60o compleanno, II. La Spezia 2001, 721–735, hier 727.

20 Arendzen, Syriac Text (wie Anm. 16), 407. In der von Vööbus, Synodicon (wie Anm. 15), 28,10–11 wiedergegebenen kürzeren Version fehlen die Kinderkaiser; vgl. auch die Übersetzung von Cooper/Maclean, Testament (wie Anm. 17), 52. Die gekürzte Fassung nennt nur zwei verwandte Herrscher, die dem Herrscher des Westens gegenübergestellt werden.

21 Vööbus, Synodicon (wie Anm. 15), 30; Cooper/Maclean, Testament (wie Anm. 17), 56 f.

22 Arendzen, Syriac Text (wie Anm. 16), 403 und 414 f.

23 Bidez, in: Philostorg, CXVI-CXVIII.

(Massensterben, Barbareneinfälle, Hungersnot etc.) sollen ihre Parallele in den Klagen der Apokalypse über Hungersnot, Pest, „rising of nations against nations“ usw. haben.[24] In den vom Testamentum angekündigten „governors, lovers of money and haters of truth, slayers, liars, haters of the faith usw.“[25]will Bidez Ähnlichkeiten in der Art und Weise erkennen, in der Rufinus, Stilicho und Eutropius bei Philostorg dargestellt werden.[26] Den Hinweis auf die Könige des Ostens, die sich gegenseitig bekriegen,[27] bringt Bidez mit dem von Philostorg beschriebenen drohenden Krieg zwischen Constantius III. und Theodosius II. in Verbindung.[28] Der König des Westens[29] soll nicht Alarich, sondern Athaulf sein, dessen Hochzeit mit Galla Placidia bei Philostorg mit Anleihen aus der apokalyptischen Vorstellungswelt beschrieben wird.[30] Hervorzuheben unter den von Bidez dargestellten Parallelen sind schließlich die Bemerkungen über inneren Zwist in der Kirche. Den „wicked pastors (…), lovers of impure gains, lovers of money“[31] stellt Bidez den nach Philostorg für das Schisma innerhalb der eunomianischen Kirche verantwortlichen Enkel des Eunomios zur Seite, der nicht zuletzt durch Geldgier getrieben wird.[32]

Nun gehören Voraussagen wie Hungersnot, Bürgerkriege und Seuchen zum topischen Repertoire von Apokalypsen. Berührungen können hier allenfalls beweisen, daß – was ohnehin nicht bestritten wird – Philostorg von apokalyptischen Vorstellungen beeinflußt ist. Daß aber die apokalyptischen Details in seiner Darstellung aus einer bereits spezifisch auf die Verhältnisse des frühen fünften Jahrhunderts zielenden, im Osten entstandenen Vorlage geschöpft sind, ist aus diesen Berührungen m. E. nicht zu schließen. Das wäre erst dann der Fall, wenn diese Berührungen viel spezifischer wären, d. h. wenn z. B. neben Seuchen und Hungersnot in der anonymen Apokalypse in gleicher Weise wie bei Philostorg der Einfall von *agelai* von wilden Tieren hervorgehoben würde.[33] Bei

24 Bidez, in: Philostorg, CXVI zu Philostorg 11,7 (137 Bidez) und Arendzen, Syriac Text (wie Anm. 16), 405.
25 Arendzen, Syriac Text (wie Anm. 16), 405. In der von Vööbus, Synodicon (wie Anm. 15), 28 übersetzten knapperen Version fehlen diese „governors“.
26 Bidez, in: Philostorg, CXVI.
27 Arendzen, Syriac Text (wie Anm. 16), 405–407.
28 Philostorg 12,12 (148 Bidez).
29 Arendzen, Syriac Text (wie Anm. 16), 407.
30 Bidez, in: Philostorg, CXVII zu Philostorg 12,4.
31 Arendzen, Syriac Text (wie Anm. 16), 407.
32 Bidez, in: Philostorg CXVIII mit Verweis auf Philostorg 12,11.
33 Philostorg 11,7 (137,12 Bidez). Es handelt sich hier wohl kaum um eine Anspielung auf die in der Apokalyptik gängigen *lupi rapaces* im Sinne von falschen Propheten, vgl. Act. 20,29, sondern um einen Topos, der die Entvölkerung ganzer Landstriche zum Ausdruck bringt. Auch von „Wolfsrudeln“ im Sinne von Barbaren (Belege bei P. Courcelle, Histoire littéraire des grandes invasions germaniques. Paris [3]1964, 34 Anm. 1) ist hier wohl nicht auszugehen.

vielen der angeblichen Berührungspunkte ist m. E. der Bezug auf Ereignisse des fünften Jahrhunderts überhaupt nicht klar.

So spricht die Apokalypse anscheinend von einer Sukzession, in der erst Gouverneure, dann unmündige Könige folgen,[34] was nicht ganz zu der Situation nach 395 paßt, in der ja Rufinus, Eutrop und Stilicho für die unmündigen Kaiser und gleichzeitig mit ihnen regieren. Viel störender ist aber, daß in der von der Apokalypse vorausgesetzten Situation davon ausgegangen wird, daß die aus der gleichen Familie stammenden Kaiser des Ostens sich gegenseitig bekämpfen. Daß dies auf Arcadius und seinen Sohn Theodosius II., der zu Lebzeiten seines Vaters ein Kleinkind war, nicht zutrifft, ist evident.[35] Aber auch Theodosius II. und Constantius III., die nicht aus der gleichen Familie stammten und zwischen denen ein offener Krieg (aufgrund des vorzeitigen Todes des Constantius) dann gar nicht erst ausbrach, passen nicht recht auf die von der Apokalypse beschriebene Situation.[36]

Die Herrschaft des Königs des Westens, die unter anderem mehrere barbarische Nationen umfaßt,[37] paßt weder zum Heerkönigtum des Alarich (Arendzen) noch zu dem des Athaulf (Bidez). In der anonymen Apokalypse ist vor allem nicht einmal zwingend gesagt, daß dieser König des Westens Barbar sein muß, sondern das griechische Original mag nur ausgesagt haben, daß er nicht zur gleichen Dynastie wie die Könige des Ostens gehört.[38] Sucht man für das fünfte Jahrhundert nach einer Konstellation, in der zwei miteinander verwandte Kinderkaiser sich in einem feindlichen Verhältnis zueinander befinden und in der weiter im Westen ein Kaiser herrscht, der ein Mörder ist und der zahlreiche barbarische Völker in seiner Gefolgschaft hat, könnte man an die Situation nach der Usurpation Constantinus' III. (ab 407) denken. Bis 408, dem Todesjahr des Arcadius, hatten die Söhne des Honorius ein feindseliges Verhältnis, und nach dem Tode des Arcadius bereitete Stilicho für Honorius einen Feldzug in den Osten vor. Constantinus III. hatte im Westen nach seiner Machtergreifung Verwandte des Theodosius I. beseitigen lassen (war also ein „Mörder“) und zahlreiche der 407 nach Gallien eingefallenen Völker durch Bündnisabkommen für sich gewonnen (beherrschte also zahlreiche „barbarische

34 Arendzen, Syriac Text (wie Anm. 16), 405–407.

35 Diese Schwierigkeiten sieht Arendzen, Syriac Text (wie Anm. 16), 403 selbst.

36 Gegen Bidez, in: Philostorg CXVI-CXVII.

37 Arendzen, Syriac Text (wie Anm. 16), 407: „he shall be king over barbarous nations“; Vööbus, Synodicon (wie Anm. 15), 28,17: „he shall also rule over barbaric nations.“ Vgl. Cooper/Maclean, Testament (wie Anm. 17), 52: „he shall bear rule also over barbarous nations.“

38 Vgl. Arendzen, Syriac Text (wie Anm. 16), 407: „king of another race“. Vööbus, Synodicon (wie Anm. 15), 28 übersetzt „king of foreign race“, vgl. bereits Cooper/Maclean, Testament (wie Anm. 17), 52.

Nationen").[39] Ein vom Standpunkt der Arianer aus schreibender Autor konnte weiter alle Herrscher dieser Zeit (Arcadius, Honorius, aber auch Constantinus III.) wegen ihrer Verteidigung der Orthodoxie als Christenverfolger bezeichnen. Aber auch wenn die gerade vorgestellten Berührungspunkte zwischen dem anonymen Text und der um 407/408 herrschenden Situation spezifischer erscheinen als bei den von Arendzen und Bidez gemachten Vorschlägen, sind sie doch nicht spezifisch genug, um die Datierung in das fünfte Jahrhundert über jeden Zweifel erhaben erscheinen zu lassen.

Das gilt auch für die Bestimmung der um diese Zeit auftauchenden „wicked pastors, contemptuous, glutonuous, lovers of pleasures (…) flying from the narrow gate and rejecting all mortification for God's sake, having no sympathy with my Passion, and despising all words of truth and slandering every God-fearing way, not penitent over their sins".[40] Das paßt letztlich zu jeder im Verlauf der Kirchengeschichte immer wieder vorkommenden Phase einer laxeren Handhabung der Kirchenzucht. Wenig spezifisch und in keiner Form als Datierungskriterium verwendbar sind schließlich die Übereinstimmungen zwischen der von der anonymen Apokalypse vorgestellten Liste der von Barbaren überfallenen Provinzen in Kleinasien und im Nahen Osten einerseits und den über einen längeren Textabschnitt verteilten und nicht in der Form einer Liste zusammengefaßten Angaben über die kriegerischen Aktionen der Hunnen, Goten und Isaurier bei Philostorg andererseits. Die Reihenfolge ist in beiden Quellen verschieden. Nur Philostorg erwähnt Melitene, Euphratesia, Phrygien, Pamphylien und Zypern,[41] während auf der anderen Seite nur in der Apokalypse des Testamentum Phönikien und Judäa genannt sind, Provinzen, die im übrigen um 400 weder von Hunnen noch von sonst jemandem überfallen wurden.

Viel deutlicher als mit Philostorg sind hier die Übereinstimmungen der Apokalypse mit Berichten über den Überfall auf Provinzen des östlichen Mittelmeerraums durch die Perser und Goten im dritten Jahrhundert.[42] Es ist daher legitim zu fragen, ob die Apokalypse sich nicht auf Ereignisse des fünften, sondern auf solche des dritten Jahrhunderts bezieht. Immerhin trifft die Charakterisierung von Kaisern als Christenverfolger für diese Zeit wesentlich besser zu als für das fünfte Jahrhundert. Die ständig wiederkehrenden Bemerkungen

39 Zos. 6,5,2 und 6,3,2.
40 Arendzen, Syriac Text (wie Anm. 16), 407.
41 Philostorg 11,8 (138 Bidez).
42 Vgl. Eutrop 9,8,2 und Zos. 1,27,1. Apokalyptische Vorhersagen über den Überfall von Provinzen im 3. Jahrhundert etwa in Oracula Sibyllina 13, 136–141 (Gallien, Pannonien, Mösien, Bithynien, Lykien werden von Barbaren heimgesucht werden). Zu parallelen, teilweise völlig fiktiven Passagen über den Überfall auf zahlreiche Provinzen und Orte in Prophezeiungen aus der hohen Kaiserzeit etwa in Oracula Sibyllina 3, 470–488; vgl. D.S. Potter, Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire. A historical commentary on the thirteenth Sibylline oracle. Oxford 1990, 308 f.

über die Geldgier der Kaiser erklären sich aus dem Kontext eines im Zusammenhang mit den krisenhaften Entwicklungen ständig wachsenden Steuerdrucks der kaiserlichen Administration. Als Mörder lassen sich fast alle aus Bürgerkriegen hervorgegangenen Kaiser gut charakterisieren. Auf das dritte Jahrhundert verweist vor allem die Gleichsetzung, die in einem Textzeugen der anonymen Apokalypse, nämlich dem lateinischen Trierer Fragment, vorgenommen wird: *Dexius* (sic !) *erit nomen Antichristi.*[43] Offen bleibt zweifelsohne, wer bei der Annahme dieser Hypothese die beiden östlichen Kaiser und wer der über barbarische Truppen verfügende westliche Kaiser sein sollen. Vielleicht ist an die Situation um 260 zu denken, in der einerseits im Osten die unmündigen Söhne des Macrinus, andererseits im Westen Postumus den Bürgerkrieg gegen Gallienus vorbereiteten. Aber vermutlich ist es völlig aussichtslos, bei einem apokalyptischen Text dieser Art nach konkreten Konstellationen zu suchen, die der von ihm geschilderten Situation genau entsprechen. Vielmehr ist zu fragen, aufgrund welchen Erfahrungshorizonts solche Reichsteilungs- und Bürgerkriegsszenarien prophetisch konstruiert worden sind. Hier bietet die wechselvolle Ereignisgeschichte des dritten Jahrhunderts zweifelsohne einen ausreichend signifikanten Hintergrund.[44]

Die Gemeinsamkeiten mit der von Arendzen edierten anonymen Apokalypse sind also für die Rekonstruktion einer spezifischen apokalyptischen Literatur der theodosianischen Epoche nicht hinzuzuziehen, und Philostorg hat sich offenkundig bei der Darstellung der Zeitgeschichte nicht von einer bereits existierenden theodosianischen Apokalypse inspirieren lassen.[45]

---

43 James, Apocrypha anecdota (wie Anm. 17), 154. Zu der von Harnack vorgeschlagenen Deutung von Dexius als Decius vgl. Cooper/Maclean, Testament (wie Anm. 17), 141. Als Problem aufgefaßt bei B. McGinn, Portraying Antichrist in the Middle Ages, in: Verbeke/Verhelst/Welkenhuysen (Hgg.), Use and Abuse (wie Anm. 2), 4.

44 In der Forschung ist bereits das dritte Jahrhundert als Entstehungszeit des Textes erwogen worden, allerdings ohne daß dabei die Diskussion um die Beziehungen zu Philostorg berücksichtigt worden ist, vgl. Cooper/Maclean, Testament (wie Anm. 17), 42 (der Kompilator des Testamentum aus der Zeit Julians soll eine ältere Apokalypse benutzt haben) und 144; G. K. van Andel, The Christian Concept of History in the Chronicle of Sulpicius Severus. Amsterdam 1976, 119 f. und 122.

45 Erst nach weitgehender Fertigstellung des Manuskripts habe ich Kenntnis von G. Marasco, Filostorgio. Cultura, fede e politica in uno storico ecclesiastico del V secolo. Rom 2005 erhalten. S. 222 lehnt er ebenfalls die Schlußfolgerungen von Bidez ab, allerdings aus anderen Gründen als den hier vorgestellten. Eine Inspiration Philostorgs durch die (von ihm wie von Arendzen 1901 und Bidez 1913/1981 in das fünfte Jahrhundert datierte) Apokalypse sei deshalb abzulehnen, weil die Gemeinsamkeiten zwischen Philostorg und der Apokalypse einfach darauf zurückzuführen seien, daß beide Quellen unabhängig voneinander allgemein bekannte bedrohliche Ereignisse schilderten.

3. Kritik an der theodosianischen Dynastie

a) Die Ambivalenz im Porträt der Mitglieder der theodosianischen Dynastie

Um die Frage zu eruieren, ob Philostorg überhaupt eine geschlossene Vorstellung von der Endzeit hatte, ist zu berücksichtigen, daß dieser Autor, stärker als dies für die anderen nacheusebianischen Kirchenhistoriker gilt, den Konventionen der antiken Profangeschichte verpflichtet war, gerade auch, was die Formulierung von Zeitkritik betrifft. Aus nachvollziehbaren Gründen – nämlich der Zugehörigkeit zu einer seit Theodosius I. verbotenen häretischen Glaubensrichtung, den Eunomianern – konnte Philostorg nur ein negatives Bild von der herrschenden Dynastie haben. Doch war es wohl gerade für einen in der Reichshauptstadt lebenden Autor kaum möglich, in offener Weise den lebenden Kaiser, dessen Vater oder Großvater zu kritisieren.[46] Die Lösung Prokops, auf der einen Seite beim offiziösen Geschichtsbild zu bleiben und auf der anderen Seite eine kritische Geheimgeschichte zu verfassen, hatte Philostorg noch nicht gefunden. Er wählte vielmehr den Weg, zwar auf der einen Seite in das offizielle Lob einzufallen, auf der anderen Seite aber die Erfolge der Dynastie in permanenter Weise zu relativieren. Dies geschieht zum einen durch ambivalente Kaiserporträts, zum anderen durch die Verknüpfung der Darstellung glanzvoller dynastischer Ereignisse mit unheilvollen Vorzeichen und kosmischen Katastrophen.

Zunächst zur Technik des ambivalenten Porträts: Zwar wird Theodosius I. einerseits von Philostorg gelobt, indem er gegenüber Eugenius als legitimer Kaiser anerkannt wird und indem seine Leistungen bei der Heidenverfolgung gerühmt werden. Ihm wird aber gleichzeitig eine Todesart zugebilligt, die für denjenigen, der medizinische Kenntnisse hatte, gleichbedeutend mit einer skandalösen Lebensführung war:

> Nach dem Sieg über den Usurpator wurde er von der Wassersucht überwältigt und beendete sein Leben, nachdem er sechzehn Jahre geherrscht hatte, wobei er insgesamt seine Herrschaft mit den Höhepunkten des Lebens beendete: ‚Nach glänzenden Siegen, als Alleinherrscher über die Römer und im Bewußtsein, Vater zweier Kaiser zu sein und diesen die Herrschaft überlassen zu können, ferner in seinem eigenen Bett beendete er auf das glücklichste sein Leben, wobei mir scheint, daß er diese Auszeichnung für seinen heißen Eifer gegen die Götzenbilder davongetragen hat.'
> Obgleich der Gottlose dies über den sehr frommen Theodosius sagt, schämt er sich nicht, ihn wegen der Unmäßigkeit seines Lebens und der Maßlosigkeit seiner

46 F. Paschoud, Biographie und Panegyricus: Wie spricht man vom lebenden Kaiser?, in: K. Vössing (Hg.), Biographie und Prosopographie. Internationales Kolloquium zum 65. Geburtstag von A. R. Birley. 28. September 2002, Schloß Mickeln. Düsseldorf/ Stuttgart 2005, 103–118.

> Ausschweifungen zu verspotten, wegen derer, so schreibt er, er auch von der Wassersucht erfaßt worden sei.[47]

Ebenso ambivalent äußert sich Philostorg zu anderen Mitgliedern des theodosianischen Kaiserhauses. Auf Honorius, den Onkel des regierenden Kaisers, mußte er besonders wenig Rücksicht nehmen, zumal dieser den Constantius III. zum Mitherrscher erhoben und damit den Krieg mit Theodosius II. in Kauf genommen hatte.[48] In der Darstellung des Arcadius schließlich, des Vaters des Theodosius II., wird einerseits dessen Legitimität (an der die Ambitionen des Rufinus scheitern), andererseits aber dessen wenig kaiserliche Ausstrahlung hervorgehoben:

> Er (Rufinus) war, sagt Philostorg, hochgewachsen und männlich. Und seinen Verstand machten die Bewegungen seiner Augen deutlich und die Leichtigkeit seiner Rede. Arcadius war aber von kleiner Statur, von kraftloser Haltung, schlaff und hatte einen dunklen Teint. Und die Trägheit seines Geistes zeigte seine Rede an und die Art und Weise, in der er seine Augen stets müde und unaufgeweckt gesenkt hielt. Das täuschte auch den Rufinus, gleichsam als ob das Heer allein aufgrund des Anblicks ihn erfreut zum Kaiser wählen und den Arcadius aus dem Wege räumen würde.[49]

Ambivalenz erzeugt Philostorg ferner, indem er in seiner Darstellung der Ereignisgeschichte der theodosianischen Zeit kaiserliche Großtaten zu relativieren versteht. Der erfolgreiche Zug gegen Maximus ist nicht nur die Leistung des Theodosius, sondern auch diejenige seines Mitregenten Valentinian II.[50] Den Sieg über Eugenius am Frigidus erringt Theodosius teils durch Verrat gegnerischer Militärs, teils durch ein blutiges, für beide Seiten verlustreiches Gemetzel, während eine göttliche Intervention in der Art, in der sie durch andere Kirchenhistoriker beschrieben wird, gerade nicht stattfindet.[51] Der Triumph der theodosianischen Dynastie, nämlich die erneute Wiederherstellung der Reichseinheit unter Theodosius II. im Jahre 425 und die Einsetzung Valentinians III., wird einerseits gebührend hervorgehoben, nicht zuletzt, indem das Geschichtswerk Philostorgs gerade mit diesem Datum endet.[52] Auf der anderen

---

47 Philostorg 11,2 (133–134 Bidez).

48 Tod des Honorius durch Wassersucht: Philostorg 12,13 (148 Bidez).

49 Philostorg 11,3 (134,26–135,5 Bidez).

50 Philostorg 10,8 (128,26–129,3 Bidez): Beide Kaiser entscheiden den Krieg aber nur dadurch, daß sie gemeinsam Generäle entsenden.

51 Philostorg 11,2 (133–134 Bidez). Vgl. dazu Marasco, Filostorgio (wie Anm. 45), 240 mit Anm. 247.

52 Diesen Endpunkt seiner Darstellung hat auch Olympiodor gewählt, dessen besonderes Interesse für den Westen des römischen Reichs mit dem Einigungswerk Theodosius' II. in Verbindung gebracht werden kann, vgl. A. Baldini, Ricerche di tarda storiografia (da Olimpiodoro di Tebe). Bologna 2004, 195 mit Anm. 1. Vgl. zur Feier des Sieges über den Usurpator Johannes und seiner Bedeutung für die Selbstdarstellung Theodosius' II. die Beobachtungen zur Inschrift am Goldenen Tor von Konstantinopel bei D. Hoff-

Seite aber vollzieht sich die Überwindung des Usurpators Johannes in wenig rühmlicher Weise, nämlich durch die Hinterlist der Barbaren Ardabur und Aspar.[53] Der Unterfeldherr des Johannes, Aetius, bleibt militärisch unbesiegt, wird sogar zum neuen Würdenträger unter Valentinian III. und Placidia. Die Barbaren des Aetius können nur durch Geldzahlungen besänftigt werden und kehren aufgrund von völkerrechtlichen Abmachungen unversehrt in ihre Heimat zurück.[54]

Besonders wichtig ist aber die Zeitkritik durch das bereits erwähnte Mittel des indirekten Kommentars, indem von fatalen Unglückszeichen und universalen Katastrophen berichtet wird. Philostorg kombiniert dabei in sehr bewußter Weise diese Unglückszeichen mit Ereignissen, die für die Dynastie von besonderer Bedeutung waren. Bei der präzisen chronologischen Einordnung hat er sich dabei der zeitgenössischen Chronistik bedient. Im Photios-Exzerpt geschieht die präzise Verbindung von dynastischem Ereignis und universaler, durch Vorzeichen angezeigter Katastrophe an zwei Stellen, zum einen für das Jahr 389, zum anderen für das Jahr 418. Zäsur zwischen den beiden Katastrophenhorizonten ist die Neugründung, der „Synoikismos" Roms im Jahre 417, durch den Rom sich vorübergehend von den Unglücksfällen erholen kann, bevor das Verhängnis erneut einbricht.[55]

b) Der Katastrophenhorizont ab 389

Für 389 wird der Einzug des Theodosius in Rom von der Konstantinopolitaner Stadtchronik als herausragendes Ereignis hervorgehoben: *Timasio et Promoto conss. His conss. introivit Theodosius Aug. in urbem Romam cum Honorio filio suo die iduum Iuniarum et dedit congiarium Romanis.*[56] In der zeitgenössischen Chronistik ist für das gleiche Jahr und für das Folgejahr auf außergewöhnliche

mann, Das spätrömische Bewegungsheer und die Notitia Dignitatum, I. Düsseldorf 1969, 55–58.

53 Philostorg 12,13 (149 Bidez).

54 Philostorg 12,14 (150 Bidez).

55 Philostorg 12,5 (144,7–9 Bidez). Vgl. dazu jetzt B. Bleckmann, Die Eroberung Roms durch Alarich in der Darstellung Philostorgs, in: H. Scholten (Hg.), Die Wahrnehmung von Krisenphänomenen. Fallbeispiele von der Antike bis in die Neuzeit. Köln 2007, 97–109.

56 Chron. Min. 1 p. 245 ed. Mommsen. Irrig berichtet das Chronicon Paschale p. 565 ed. Dindorf von einer Krönung des Honorius zu diesem Zeitpunkt, vgl. dazu Ma. und Mi. Whitby, Chronicon Paschale 284–628 A.D. (Translated Texts for Historians, 7). Liverpool 1989, 54 mit Anm. 170. Der triumphale Einzug in Konstantinopel im Konsulat des Tatianus und Symmachus (391) ist offenkundig als Gegenstück zum Einzug in Rom aufzufassen, vgl. Marcellinus Comes Chron. Min. 2 p. 62 ed. Mommsen und Sokr. 5,18,14 (ed. G. Ch. Hansen, GCS NF 1, 293). Marasco, Filostorgio e i barbari (wie Anm. 19), 727 bringt unsere Philostorgpassage mit dem (in seiner Historizität unzureichend gesicherten) Rom-Aufenthalt des Theodosius im Jahre 394 in Verbindung.

Himmelserscheinungen hingewiesen worden, wie die aus dieser Chronistik übernommenen Notizen bei Marcellinus Comes beweisen.[57] Philostorg hat diese Nachrichten über die simultanen Ereignisse übernommen, sie aber viel enger miteinander verbunden und deutliche inhaltliche Bezüge zu kommenden Katastrophen der theodosianischen Dynastie hergestellt. Während der Anwesenheit des Kaisers in Rom[58] soll durch beeindruckende Himmelszeichen auf die düstere Zukunft hingewiesen worden sein. Äußerst detailliert beschreibt Philostorg dann, wie zunächst ein neuer Stern, der an Leuchtkraft nur wenig hinter dem Morgenstern zurückbleibt, am Tierkreiszeichen auftaucht, wie sich dann zahlreiche Sterne um ihn ballen, gemeinsam ein Schwert am Himmel abbilden und in dieser Form vierzig Tage lang auf einer eigenen, von den übrigen Sternen abweichenden Bahn insgesamt der Bewegung des Sternenhimmels folgen.[59] Ein

57 Marcellinus Comes Chron. Min. 2 p. 62 ed. Mommsen zu 389: Einzug des Theodosius in Rom. Gleichzeitig: *Stella a septentrione gallicinio surgens et in modum luciferi ardens potius quam splendens apparuit vicensimo sexto die esse desiit.* Zu 390: *Signum in caelo quasi columna pendens ardensque per dies triginta apparuit.* Vgl. zum Rombesuch Hydatius, Chron. Min. 2 p. 15 ed. Mommsen. Zu den Himmelszeichen Chron. Gall. a. 452, Chron. Min. 1 p. 648 ed. Mommsen, sowie Chron. Gall. a. 511, Chron. Min. 1 p. 649 ed. Mommsen. Zu den chronistischen Quellen des Marcellinus Comes vgl. B. Croke, Count Marcellinus and his Chronicle. Oxford 2001.

58 Der Kaiser verließ Rom am 1. September, vgl. Marcellinus Comes Chron. Min. 2 p. 62 ed. Mommsen: *urbeque egressus est kal. Septembris.*

59 Philostorg 10,9 (129–130 Bidez): „Als der Kaiser nach seinem Sieg gegen Maximus und der Rückkehr nach Rom die Stadt wieder verlassen wollte, da wurde im Himmel ein unerwarteter und ungewohnter Stern erblickt. Er sollte aber für den Erdkreis ein Bote großer Unglücksfälle werden. Er leuchtete zuerst um Mitternacht in der Nähe des Morgensterns gerade am sogenannten Tierzeichenkreis, wobei er groß und hervorleuchtend mit seinen Strahlen nicht viel hinter dem Morgenstern zurückblieb. Dann liefen von allen Seiten Sterne zusammen, die sich um ihn scharten: man hätte den Anblick einem Schwarm von Bienen vergleichen können, die sich um den Führer zu einer Kugel ballten. Und von dort, gleichsam als hätte sie ihr Zusammenprall gegeneinander dazu gezwungen, leuchtete das Licht aller insgesamt gleichsam zu einer einzigen Flamme zusammengemischt auf. Und diese Flamme rief eine Erscheinung eines völlig von beiden Seiten geschärften großen und schrecklichen Schwertes hervor, die in erschreckender Weise aufleuchtete, wobei auch alle übrigen Sterne in das gleiche Schauspiel hineingerieten, indem einer, und zwar der, der als erster gesehen wurde, in der Erscheinung einer Wurzel oder eines Griffs unter der ganzen Gestalt aufschien, gleichsam als ob er den Glanz des gezeigten Gestirnes hervorgebracht habe, in der Form, in der die Flamme aus dem Docht einer Lampe nach oben gehoben wird. Und die Erscheinung bot nun diesen wunderbaren Anblick. Und die Bewegung irrte von jeder (gewöhnlichen) Bahn eines Sternes ab. Dort wo er angeblich erschienen war, begann er auch mit der Bewegung und ging zuerst mit dem Morgenstern auf und unter. Dann aber wich er ein wenig ab und stieg Richtung Norden auf, wobei er sich langsam und schrittweise bewegte und schräg, sozusagen zur Linken von den Betrachtenden aus, seine eigene Bahn beschritt. Gleichwohl hielt er den gleichen gemeinsamen Umlauf ein wie die übrigen, in deren Nähe er Gestalt angenommen und seine Bahn begonnen hatte. Nachdem er in

zweites Unheilszeichen wird in ausführlicher Beschreibung dargestellt, das ganz dem Geschmack des Philostorg an *thaumasia* entspricht, gleichzeitig aber dem Interesse der kaiserzeitlichen Geschichtsschreibung an unglücksverheißenden Prodigien konform ist. Parallel mit den kosmischen Erscheinungen sollen nämlich gerade in dieser Zeit auch ein übernatürlich großer und ein übernatürlich kleiner Mensch gelebt haben.[60]

Philostorg muß aber, wie bereits bemerkt worden ist, seinen Bericht über diese und andere Unglückszeichen[61] aus einer zeitgenössischen Chronik geschöpft haben, die dynastische Ereignisse und bedrohliche Vorzeichen aneinanderreihte und möglicherweise selbst schon von Endzeiterwartungen beeinflußt war.[62] Er hat sich freilich nicht auf knappe Notizen im Chronikstil beschränkt, sondern die Vorzeichen von 389 und 390 zu einer großen Erscheinung zusammengezogen[63] und ihre Details durch astronomische und naturkundliche Beschreibungen präzisiert. Dabei geht es zum einen darum, mit den beschriebenen Details den Bezug zur Zeitgeschichte zu intensivieren. So wird etwa der

vierzig Tagen seinen eigenen Weg vollendet hatte, traf er das Sternbild des großen Bären, und er erschien zuletzt in der innersten Mitte dieses Sternbilds und verschwand dort. Aber er (Philostorg) beschreibt nicht nur das, sondern auch viele andere wunderbare Dinge.“

60 Philostorg 10,11 (130 Bidez): „In der Zeit, in der der schwerttragende Stern erschienen war, wurden auch zwei Körper von Menschen gesehen, von denen der eine in Syrien die menschliche Natur an Größe überschritt, der andere in Ägypten dagegen in unglaublichster Weise klein war. Der Syrer war fünf Ellen groß und hatte sogar noch eine Spanne als Zugabe, obgleich seine Füße nicht zu der Größe des übrigen Körpers paßten, sondern nach innen und zum Krummbeinigen hin verbogen waren. Der Mann hieß Antonios. Der Ägypter war aber so kurz geraten, daß er nicht ohne Grazie die Wachteln in den Käfigen nachahmte und daß jene mit ihm im Spiel kämpften. Das Wunderbarere aber war, daß der Mann auch Verstand hatte und daß dieser in nichts durch die geringe körperliche Größe beeinträchtigt wurde. Denn auch seine Stimme war nicht unmusikalisch, und seine Worte ermöglichten es, den Adel seines Geistes zu sehen. Beide Genannten hatten den Höhepunkt ihres Lebens zu Lebzeiten des Autors und beendeten ihr Leben nicht allzu schnell. Der größte starb, nachdem er fünfundzwanzig Jahre gelebt hatte, der kleinste, nachdem er nicht viel weniger gelebt hatte.“ Die Unterschiede der Körpergröße bringt Philostorg bei der Kontrastierung zwischen Rufinus und Arcadius ins Spiel. Zur Verbindung mit den in profanen Geschichtswerken üblichen Darstellungen monströser Prodigien vgl. Marasco, Filostorgio (wie Anm. 45), 226 f. (mit Literatur).

61 Vgl. Philostorg 10,11 (130,29–30 Bidez): „Viele andere Wunderzeichen, von denen die einen zur gleichen Zeit wie die erwähnten stattfanden, die anderen aber auch früher, finden sich überall in seinem Geschichtswerk.“

62 Zur auffälligen Häufung der Nachrichten über diverse Katastrophen etwa in der Chronik des Marcellinus Comes (Chron. Min 2 p. 62–74 ed. Mommsen zu den Jahren 389–419) vgl. Kötting, Endzeitprognosen (wie Anm. 1), 137 f.; Brandes, Anastasios (wie Anm. 4), 45.

63 Für 389 war nur von einem gewaltigen Stern, für 390 von der Feuersäule die Rede, vgl. Marcellinus Comes Chron. Min. 2 p. 62.

Komet von 389 als Schwertstern beschrieben, und zwar in Kenntnis dessen, daß solche Schwertsterne auf Bürgerkriege und Kämpfe hinweisen.[64] Zum anderen geht es auch darum, im astronomischen Detail bekannte Elemente der apokalyptischen Vorstellungswelt wie etwa „fallende" bzw. abweichende Sterne zu evozieren.[65]

Um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen, wie die präzise Beschreibung der unheilvollen Vorzeichen aufzufassen ist, holt Philostorg zusätzlich einige Kapitel später die explizite Deutung der von ihm beschriebenen Wunderzeichen nach und skizziert den kosmischen Umfang der zu seinen Lebzeiten erlebten Katastrophen.

> „Zu meinen Zeiten", so sagt er (Philostorg im Referat des Photios, Anm. d. Verf.), „setzte ein solches Sterben von Menschen ein, wie es keine Zeit von der Schöpfung an gekannt hatte", und dieses Sterben verkündete offenkundig auch der Schwertstern. Nicht nämlich wurde nur das Militär zugrundegerichtet wie in den früheren Kriegen, noch herrschte das Leid nur in einem Teil der Erde. Sondern es wurden alle Stämme zugrundegerichtet, und es ging ganz Europa zugrunde, und kein geringer Teil Asiens wurde mitverdorben, aber auch der größte Teil Libyens und da vor allem der Teil, welcher von den Römern beherrscht wurde. Denn das Schwert der Barbaren führte das Vollmaß an Verderben durch, und zusätzlich griffen Hungersnöte, Seuchen und Herden von wilden Tieren an, und ungeheure Erdbeben zogen Städte und Häuser weg und ließen sie aus den Tiefen in das unvermeidlichste Verderben stürzen. Und Klüfte der Erde, die unter den Bewohnern aufriß, waren auf der Stelle ein Grab, und Überschwemmungen der Wassermengen aus der Luft und bei anderen brennende Trockenheit sowie Blitze, die hier und dort einfielen, machten den Schrecken vielgestaltig und unerträglich. Ja sogar Hagel, größer als in Feldsteinen, wurde vielerorts auf der Welt hinabgestürzt; nämlich bis zu dem Grade, daß gesehen wurde, daß Hagel, der sogar ein Gewicht von acht sogenannten Pfunden hatte, herabgeschleudert wurde. Und eine Menge von Schnee und ein Übermaß an Frost ergriff diejenigen, die ein anderer Unglücksschlag vorher nicht getroffen hatte, trieb sie aus dem Leben und verkündete deutlich den göttlichen Zorn. Das in den Einzelheiten darzulegen, dürfte über jedes menschliche Vermögen gehen.[66]

Bei den meisten 389 angekündigten Schrecknissen der Endzeit begnügt sich Philostorg mit ihrer einmaligen Erwähnung in einer für die apokalyptische Literatur typischen Reihung und fügt nur gelegentlich einige Details hinzu, etwa

64 Plin. n. h. 2,89: *easdem breviores et in mucronem fastigatas* xiphias *vocavere.* Zur Bedeutung von Kometen vgl. Plin. n. h. 2,92: „Niemals aber erscheint ein Komet am westlichen Teile des Himmels; meistens ist ein solcher Stern ein schreckenerregendes Ereignis und seine Vorbedeutung ist nicht leicht abzuwenden, wie beim Bürgerkrieg unter dem Konsul Octavius (….). Man glaubt, es komme darauf an, in welcher Richtung ein Komet davonjagt, von welchem Sterne er seine Kraft empfängt, welche Ähnlichkeiten er aufweist und an welchen Orten er aufstrahlt." (Übersetzung Roderich König)

65 Mk 13,25. Zahlreiche Parallelen bei K. Berger, Die griechische Daniel-Diegese (Studia post-biblica, 27). Leiden 1976, 44 f. mit weiterer Literatur und Stellen.

66 Philostorg 11,7 (137 Bidez). Eine Übersetzung mit zahlreichen nicht ausgewiesenen Lücken bietet Kötting, Endzeiterwartung (wie Anm. 1), 136 f.

daß die Hagelkörner bis zu acht Pfund wogen.[67] Ausführlicher erörtert, weil für den Historiker interessant, wird dagegen in den folgenden Kapiteln des 11. und 12. Buchs das (durch den Schwertstern angekündigte) universale Wüten des Barbarenschwerts: Die Hunnen fallen in Thrakien, Kleinasien und bis nach Koilesyrien ein.[68] Die zwischen Libyen und der Provinz Afrika wohnenden Maziker und Auxorianer suchen Nordafrika heim. Der Gote Tribigild wütet in Kleinasien, Gainas in der Nähe von Konstantinopel. „Und neben den schon erwähnten Übeln fügte auch das Volk der Isaurer mannigfaltiges Verderben zu."[69] Zu dem durch die Erscheinungen, insbesondere durch den Schwertstern von 389 angekündigten Katastrophenszenario gehören dann auch die Heimsuchung Roms im Jahre 410 „durch fremdstämmiges Feuer, feindliches Schwert und barbarische Gefangenschaft."[70]

c) Der Katastrophenhorizont ab 418

Nach einer vorübergehenden Beruhigung der Lage, die zur Festigung der Herrschaft des Honorius und zur Wiederbesiedlung Roms führt,[71] setzt der Darstellung Philostorgs zufolge eine zweite Schreckenszeit ein. Gekoppelt ist dieser zweite Katastrophenhorizont erneut mit einem dynastischen Ereignis, das mit der Verkündung kosmischen Unglücks in Beziehung gesetzt wird, nämlich mit dem in die Volljährigkeit führenden Geburtstag des Theodosius II. am 19. Juli 418.

> Als Theodosius das Knabenalter überschritt und der neunzehnte Juli gekommen war, da verschwand um die achte Stunde des Tages die Sonne so vollständig, daß auch Sterne aufschienen. Und eine Dürre folgte diesem unglücklichen Vorgang, so daß dies ungewohntes Verderben von vielen Menschen und von anderen Lebewesen mit sich brachte.
>
> Zusammen mit dem Schwinden des Sonnenlichts erschien am Himmel ein Him-

67 Parallelen bei Berger, Daniel-Diegese (wie Anm. 65), 45 f.

68 Zum Einfall vgl. P. Heather, The Huns and the End of the Roman Empire in Western Europe, EHR 110 (1995) 4–41, hier 8.

69 Philostorg 11,8 (139, 20–21 Bidez).

70 Der universale Umfang der Katastrophen erschließt sich erst, wenn man nach der Beschreibung der Ereignisse im 11. Buch auch die Ausführungen im 12. Buch mitberücksichtigt. Anders T. Schmitt, Die Bekehrung des Synesios von Kyrene. Politik und Philosophie, Hof und Provinz als Handlungsräume eines Aristokraten bis zu seiner Wahl zum Metropoliten von Ptolemais. München 2001, 569: „Zwar ist es durchaus Philostorgios' Bestreben, das Leiden der ganzen Welt während der Schreckenszeit der Eunuchenherrschaft zu beschreiben. Konkret allerdings führt er nur Ereignisse im Ostreich auf." Schmitt reduziert das Panorama der von 395 bis 410 reichenden Schrecken auf die Ereignisse in der Zeit des Eutrop, vermutlich aufgrund seiner Behauptung, bei Philostorg würden die Ereignisse als „Zeichen von Gottes Zorn darüber gedeutet, daß mit Eutropios ein Eunuch die entscheidende Person an der Spitze des Ostreiches geworden war".

71 Siehe oben Anm. 55.

> melskörper, der die Gestalt eines Kegels angenommen hatte, welche einige aus Unwissenheit einen Kometenstern nannten. Denn jener zeigte nichts von den Dingen, welche Zeichen eines Kometen sind: Weder nämlich endete der Himmelskörper in einem Schweif noch glich er in seiner Gesamtheit einem Stern, sondern man erblickte ihn wie den gewaltigen Brand einer Fackel. (Weitere Beschreibung des Sternes)
> Offenkundig war auch das ein Zeichen für große Kriege und unsägliches Verderben der Menschen. Im folgenden Jahr setzten nämlich Erdbeben ein, die nicht leicht den vergangenen Erdbeben vergleichbar waren, und das mit den Erdbeben von oben ausgebrochene Feuer zerstörte alle Hoffnung auf Rettung.[72]

Parallelen für die Unglückszeichen in diesem Zeithorizont finden sich wieder in der lateinischen Chronistik, aus der Marcellinus Comes geschöpft hat.[73] Die Sonnenfinsternis vom 19. Juli 418 ist mit derjenigen, die Philostorg beschreibt, identisch. Marcellinus Comes berichtet für das Jahr 417 von beunruhigenden Naturerscheinungen und fatalen Vorzeichen: *Tenebrae in die factae sunt. Cibyra Asiae civitas aliquantaque praedia terrae motu demersa.* Diese Katastrophen setzen sich im Jahre 418 fort: *Solis defectio facta est. Stella ab oriente per septem menses surgens ardensque apparuit.*[74] Allerdings findet sich in diesen Quellen keine Koppelung mit einem dynastischen Ereignis wie der Volljährigkeitserklärung Theodosius' II.

Daß Philostorg dieses Ereignis aus freien Stücken erfunden haben könnte, ist freilich nicht anzunehmen. Staatsrechtlich kann es gewiß keine Unmündigkeit des römischen Kaisers gegeben haben und damit auch keine Volljährigkeitserklärung. Gleichwohl muß auch in offiziellen Verlautbarungen deutlich gemacht worden sein, daß die Regierungsakte des Kinderkaisers zunächst in fürsorglicher Weise geleitet wurden. Diese Aufgabe hatte nämlich die kaum ältere Schwester des Kaisers Pulcheria, die 414 zur Augusta erhoben worden war, übernommen.[75] J. B. Bury nimmt zwar an, daß die Beendigung der Regentschaft der Pulcheria in den Quellen keine Spuren hinterlassen habe: „We are not

72 Philostorg 12,8 (145–146 Bidez).

73 Vgl. zur Chronistik des fünften Jahrhunderts hier die „ravennatischen Annalen" oder „Chronica Italica" für das Jahr 418 und 419 (in den Excerpta Sangallensia), Chron. Min. 1 p. 300 ed. Mommsen: *Honorio XII et Theodosio VIII conss. Sol eclipsim fecit XIIII kl. Aug. et a parte Orientis apparuit stella ardens per dies XXX. Maximo et Plinta conss. Signum apparuit in caelo VIII kl. Aug. hora noctis prima.* Hydatius erwähnt nur das Zeichen von 418, vgl. Chron. Min. 2 p. 19 ed. Mommsen.

74 Chron. Min. 2 p. 74 ed. Mommsen.

75 Philostorg 12,7 (145,7–10 Bidez) weist explizit darauf hin, daß Theodosius im Kleinkindalter proklamiert wurde und daß die Schwester Pulcheria für ihn die Geschäfte des Kaisers übernahm. Rätselhaft ist bekanntlich die nur in späten Quellen (Prok. Bell. Pers. 1,2) bezeugte Vormundschaft Jezdegerds I. für Theodosius II. Zur Vormundschaft Jezdegerds I. s. jetzt H. Börm, Prokop und die Perser. Untersuchungen zu den römisch-sasanidischen Kontakten in der ausgehenden Spätantike (Oriens et Occidens, 16). Stuttgart 2007, 308–311.

told at what time the regency of Pulcheria formally came to an end."[76] Die Philostorgpassage verweist aber darauf, daß in der unmittelbaren zeitgenössischen Chronistik, aus der Philostorg schöpfte, dieses Ereignis noch verzeichnet worden ist, während in der späteren Regierungszeit des Theodosius II. kein Interesse mehr daran bestanden haben dürfte, eine Epoche in Erinnerung zu rufen, in der der Kaiser noch nicht im Besitz seiner vollen Autorität war. Die explizite Verknüpfung von dynastischem Ereignis (dem Antritt der selbständigen Regierung) und den Unglückszeichen der Jahre 418 und 419 ist allerdings Eigenleistung Philostorgs.

4. Philostorg und jüdisch-christliche Apokalyptik

Als hochgebildeter Autor verschmilzt Philostorg biblische und kirchengeschichtliche Traditionen mit Elementen profangeschichtlicher Provenienz und stellt auf diese Weise eine für ihn typische Ambivalenz und Doppelbödigkeit her. Diese Ambivalenz findet sich gerade auch in seiner Charakterisierung der Herrschaft der theodosianischen Dynastie. Auf der einen Seite unterscheiden sich die für die Dynastie entwickelten kosmischen Untergangsszenarien nicht grundsätzlich von dem, was man bei kaiserzeitlichen Profanhistorikern zu krisenhaften Epochen lesen kann. Eine Karikatur solcher Passagen, die etwa bei Ammianus Marcellinus begegnen[77], liefert der Autor der Historia Augusta, der die Katastrophen der Regierungszeit des Gallienus beschreibt.[78] Auf der anderen

76 J.B. Bury, History of the later Roman Empire from the death of Theodosius I. to the death of Justinian (A.D. 395 to A.D. 565). London 1923, 220.

77 Vgl. nur zur Darstellung des Tsunami von 365 im Zusammenhang mit der Kritik an der Regierung des Valens G. Baudy, Die Wiederkehr des Typhon. Katastrophen-Topoi in nachjulianischer Rhetorik und Annalistik: zu literarischen Reflexen des 21. Juli 365 n. Chr., JbAC 35 (1992) 47–82; G. Waldherr, Die Geburt der „kosmischen Katastrophe". Das seismische Großereignis am 21. Juli 365 n. Chr., Orbis Terrarum 3 (1997) 169–201.

78 Vgl. etwa HA Gall. 4,9 (nach Katastrophen gegen einfallende Barbaren und Usurpatoren bricht Sklavenkrieg aus): *Denique quasi coniuratione totius mundi concussis orbis partibus etiam in Sicilia quasi quoddam servile bellum extitit latronibus evagantibus, qui vix oppressi sunt.* HA Gall. 5,2–4 (universales Erdbeben und Sonnenfinsternis): *inter tot bellicas clades etiam terrae motus gravissimus fuit et tenebrae per multos dies.* (Es folgt eine Darstellung der Erdbeben in Asien und in Rom.) HA Gall. 6: *Saeviente fortuna, cum hinc terrae motus, inde hiatus soli, ex diversis partibus pestilentia orbem Romanum vastaret, capto Valeriano, Gallis parte maxima obsessis, cum bellum Odenatus inferret, cum Aureolus perurgeret .., cum Aemilianus Aegyptum occupasset, Gothi vel Getae (...) occupatis Thraciis Macedoniam vastaverunt, Thessalonicam obsederunt, neque usquam quies mediocriter saltem ostentata est.* Der Autor der HA stellt eine persönliche Verantwortung des *prodigiosus imperator* Gallienus für diese Katastrophen fest, vgl. den Kommentar bei St. Ratti (Hg.), Histoire Auguste. Tome IV, 2ème partie. Vies des deux Valériens et des deux Galliens.

Seite greifen aber die konventionellen profangeschichtlichen Passagen mit ihren Darstellungen fataler Naturerscheinungen Themen auf, die der apokalyptischen Literatur verwandt sind, auf die auch explizit verwiesen wird. So begegnen bei Philostorg zwei explizite Anspielungen auf die Endzeitrede Jesu im Neuen Testament;[79] es werden bekannte Formeln der apokalyptischen Literatur wie die Reihung von Schrecknissen oder der Verweis auf die Einmaligkeit der erlebten Katastrophe verwendet.[80] Vor allem fehlen aber auch explizite Bezugnahmen auf bekannte Gegenstände der apokalyptischen Literatur nicht.

a) Ton und Eisen. Die Anspielungen auf die Daniel-Apokalypse

Am deutlichsten zu greifen sind Anspielungen, die Philostorg im Zusammenhang mit der Heirat zwischen Galla Placidia, der Mutter des gerade herrschenden Westaugustus Valentinian III., und dem Westgotenherrscher Athaulf macht. Diese Hochzeit ist bereits in der zeitgenössischen westlichen Literatur mit Unglücksprophezeiungen aus dem Buche Daniel verbunden worden.[81] Dort wird der Tod des Kindes, das aus der Verbindung der Tochter des Südkönigs mit dem Nordkönig hervorgehen soll, vorausgesagt.[82] Dieses Element schien dem Hydatius genau auf das Schicksal des jungen Theodosius, des Sohnes des Athaulf und der Galla Placidia, zu passen: *Ataulfus apud Narbonam Placidiam duxit uxorem: in quo profetia Danihelis putatur inpleta, ut ait filiam regis austri sociandam regi aquilonis (nullo tamen eius ex ea semine subsistente).*[83]

Texte établi par Olivier Desbordes et Stéphane Ratti. Traduit et commenté par St. Ratti. Paris 2000.

79 Direkt zitiert wird Matth. 24,21 (Marc. 13,19) bei Philostorg 11,7 (137,4 f. Bidez). Vgl. ferner Philostorg 11,7 (137,12 Bidez) mit Matth. 24,7 und Luk. 21,11. Zum „Abweichen“ der Sterne s. o. Anm. 65. Vgl. ferner Apk. 6,8 und 8,10 mit den oben dargestellten Beschreibungen Philostorgs.

80 Philostorg 11,7 (137,4–5 Bidez; Photios zitiert Philostorg): „Zu meinen Zeiten setzte ein solches Sterben von Menschen ein, wie es keine Zeit von der Schöpfung an gekannt hatte.“ In der Liste, die Berger, Daniel-Diegese (wie Anm. 65), 70–73 zur apokalyptischen Formel „wie es nie zuvor gewesen ist noch je sein wird“ bietet, finden sich hinreichend viele Beispiele, in denen nur der erste Teil der Formel auftaucht.

81 Zur Danielrezeption in Spätantike und Mittelalter vgl. die allgemeinen Ausführungen bei G. S. Oegema, Die Danielrezeption in der Alten Kirche, in: M. Delgado – K. Koch – E. Marsch (Hgg.), Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt. Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuchs, Freiburg – Stuttgart 2003, 84–104. S. auch den Beitrag von W. Goez, Die Danielrezeption im Abendland – Spätantike und Mittelalter, S. 176–196 im gleichen Sammelband.

82 Dan. 11,6: „Nach Jahren werden sie sich verbünden, und eine Tochter des Königs des Südens wird zum König des Nordens kommen, um wieder gute Beziehungen herzustellen; doch wird sie die Kraft des Armes nicht behalten, und auch ihr Nachwuchs wird nicht bestehen, sondern hingegeben wird sie und ihr Gefolge, ihr Kind und der, der über sie Gewalt gehabt hat.“

83 Chron. Min. 2 p. 18 ed. Mommsen.

Mit einer anderen Passage des von ihm offenkundig intensiv konsultierten[84] Buches Daniel hat dagegen Philostorg die Eheschließung des Athaulf und der Galla Placidia in Verbindung gebracht, nämlich mit der unpassenden Verbindung von Ton und Eisen. Als eine solche unpassende Verbindung hatte die Danielprophezeiung die Heiratsverbindung zwischen der seleukidischen und ptolemäischen Dynastie beurteilt:

> Wenn dir die Füße und Zehen teils aus Töpferton, teils aus Eisen erscheinen, so bedeutet dies: Das Reich wird geteilt sein, wird aber etwas von der Festigkeit des Eisens haben; darum sahst du Eisen unter den irdenen Ton gemischt. Die Zehen teils aus Eisen, teils aus Ton bedeuten: Ein Teil des Reiches wird fest, ein Teil wird brüchig sein. Und wenn dir das Eisen mit irdenem Ton vermischt erschien, so bedeutet dies, sie werden sich zwar durch Heiraten verbinden, aber es wird nicht zusammenhalten; so wie das Eisen nicht mit Ton bindet.[85]

Leider ist das Philostorg-Exzerpt, das im Zusammenhang mit der Hochzeit von Galla Placidia und Athaulf auf die unpassende Verbindung von Ton und Eisen hinweist, aufgrund von Schäden in der Photios-Handschrift ziemlich zerstört:

> Der Bruder seiner Frau (zuvor war die Rede von Alarich) …. (große Lücke von ca. 150 Buchstaben) …. Daß diese vom barbarischen Stamm der Sarmaten hießen (?), und daß damals derjenige, der seine Herkunft vom Eisen ableitete, mit dem tönernen Stamm verbunden wurde. Aber dieses nicht allein zu diesem Zeitpunkt, sondern auch, als erneut Athaulf sich im Hochzeitsverkehr mit Placidia verband. Die tönerne Natur …[86]

Dieser fragmentarische Erhaltungszustand erschwert eine genaue Interpretation. Das Fragment läßt aber noch erkennen, daß nach Ansicht Philostorgs die Prophezeiung Daniels von der Vermischung von Ton und Eisen gleich zweimal realisiert wurde und daß die Eheschließung von Athaulf und Galla Placidia nur die zweite unpassende Verbindung dieser Art darstellte.

Über den Charakter der ersten Verbindung zwischen dem tönernen und dem eisernen Stamm läßt sich nur spekulieren. Valesius legt nahe, in der ersten Verbindung den Friedensschluß zwischen Athaulf und Honorius zu sehen, der im Zusammenhang mit der Niederschlagung der Usurpation des Jovinus und Sebastianus erfolgte.[87] Aber warum in einem solchen Friedensvertrag eine unpassende Durchmischung zweier grundverschiedener Naturen gesehen worden sein soll, bleibt offen. Da auf jeden Fall bei der zweiten Verbindung von der Heiratsverbindung zwischen Galla Placidia und Athaulf die Rede ist, scheint es

---

84 Vgl. Philostorg 1,1 (5 Bidez). Die Beschäftigung mit Makkabäergeschichte und Danielbuch erfolgte möglicherweise im Rahmen der Auseinandersetzung mit Porphyrios und seiner Diskussion der Echtheit der Prophezeiungen im Danielbuch (vgl. Porphyrios frg. 47 Harnack). Vgl. zur Polemik gegen Porphyrios Philostorg 10,10 (130 Bidez).

85 Dan. 2,41–43 (Einheitsübersetzung).

86 Philostorg 12,4 (143 Bidez).

87 Diese Interpretation übernimmt Marasco, Filostorgio e i babari (wie Anm. 19), 734.

sinnvoll, auch für die erste Verbindung nach einer anderen wie auch immer gearteten Heiratsverbindung zwischen ostgermanischen Barbaren und der theodosianischen Dynastie zu suchen. Einen Hinweis darauf, welche Verbindung gemeint sein könnte, liefert die Betrachtung der Parallelquellen.

Die Ummünzung der Danielprophezeiung über die Verbindung von Ton und Eisen (2,41–43) auf aktuelle Zustände der Völkerwanderungszeit ist nämlich keine Sonderleistung des Philostorg, sondern findet sich bei westlichen Autoren des frühen fünften Jahrhunderts, deren Perspektive unser Autor in auffälliger Weise übernommen hat. Bei Sulpicius Severus wird freilich nicht von der Hochzeitsverbindung zwischen Athaulf und Galla Placidia, sondern ganz allgemein von der Instabilität des römischen Reichs und dessen Barbarisierung ausgegangen.[88] Vom ursprünglichen Tenor der Daniel-Apokalypse, die von einer bedrohlichen dynastischen Verbindung ausging, ist, wie van Andel zu recht moniert hat, in der allgemein zeitkritischen Interpretation des Sulpicius Severus nichts mehr übrig geblieben.[89] Ebenso entfernt vom ursprünglichen Kontext

88 Sulp. Sev. Chron. 2,3,5–6 (ed. C. Halm, CSEL 1, 58). Vgl. die Übersetzung von J. Bernays, Über die Chronik des Sulpicius Severus. Berlin 1861 (auch in: ders., Gesammelte Abhandlungen, II. Berlin 1885, 81–200), 127: „Die eisernen Schenkel sind das vierte Reich (Dan. 2,40), darunter gibt das römische sich zu erkennen, bei weitem das stärkste im Vergleich zu allen vorangegangenen Herrschaften. Die Füße jedoch, welche theils eisern, theils thönern sind (Dan. 2,41), geben die Vorbedeutung von einer derartigen Theilung der römischen Herrschaft, dass sie nie wieder eins werden könne; und dies hat sich gleichfalls erfüllt. Wird doch der römische Staat schon nicht länger von einem Kaiser, sondern sogar von mehr als zweien regiert, und zwar von solchen, die fortwährend sich bekämpfen, sei es mit Waffen oder mit Politik. Endlich wenn die Thonscherben und das Eisen unter einander gemischt werden, ohne dass je die Stoffe sich verbinden (Dan. 2,43), so sind damit die Mischungen des Menschengeschlechts bei fortdauernder Abneigung gegen einander angedeutet. Ist es doch offenkundig, dass der römische Boden von ausländischen Stämmen entweder, nachdem sie zum Kriege sich erhoben, besetzt, oder, nachdem sie in einem Scheinfrieden sich unterworfen haben, ihnen überwiesen worden, und sehen wir doch, wie barbarische Völker … in unseren Heeren, Städten und Landschaften mit uns vermischt leben, ohne dass sie darum in unsere Sitten sich fügen." Courcelle, Histoire littéraire (wie Anm. 33), 43, Anm. 3 nimmt an, daß das Eisen die „Barbares auxiliaires" und der Ton „les Barbares rebelles" darstelle. Die Interpretation bei A. Demandt, Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt. München 1984, 61 zielt auf den ersten Teil der Ausführungen des Sulpicius Severus, trifft aber vielleicht nicht den Kern: „In seiner Weltchronik (II 3) interpretierte er die Vision Daniels vom Koloß auf tönernen Füßen auf eindrucksvolle Weise: das unvereinbare Eisen-Ton-Gemisch beweise, daß das Imperium geteilt werden müsse, so wie die Kaiser tatsächlich immer zu mehreren aufträten und sich wechselseitig mit Krieg überzögen. So würde das Reich von fremden Völkern oder einheimischen Rebellen besetzt, bis der alles zertrümmernde Stein, nämlich Christus, dem ein Ende setze."

89 Van Andel, Christian Concept (wie Anm. 44), 129: Die von Daniel 2,41–43 gegebene Deutung zielt darauf, daß Ägypten und Syrien trotz der Heiratsverbindung zwischen

(fatale Heiratsverbindung) ist auch Hieronymus bei seiner Interpretation der Daniel-Apokalypse, in der er in etwas unbestimmterer Form als Sulpicius Severus die Verbindung von Ton und Eisen im vierten Reich als Hinweis auf die Schwäche deutet, die das römische Reich durch Bürgerkriege und Barbareneinfälle erleidet.[90]

Freilich entfaltete diese Deutung trotz ihrer Unbestimmtheit, wie aus der Vorrede des Hieronymus zum elften Buch seines Jesaja-Kommentars hervorgeht, offenkundig größere politische Sprengkraft.[91] Der Hinweis auf die Schwäche des Römischen Reiches, das auf die Hilfe auswärtiger Barbaren angewiesen sei, habe, so Hieronymus, Anstoß erregt. Aber man dürfe den Kaisern nicht in der Form schmeicheln, daß man die Wahrheit der Heiligen Schrift entstelle. Eine allgemeine Erörterung könne nicht eine einzige Person treffen. Diese Person, die sich durch die Klage, das römische Reich sei für die Verteidigung auf Barbaren angewiesen, getroffen gefühlt habe, sei ohnehin durch das Urteil Gottes beseitigt worden.

Da in dieser durch die Interpretation des Hieronymus getroffenen Person Stilicho zu sehen ist, zielte der politisch anstößige Hinweis auf die Vermischung von Eisen und Ton im Römischen Reich ursprünglich eben wohl nicht nur allgemein auf die Verwendung von Barbaren in römischen Diensten, sondern wesentlich konkreter darauf, daß die regierende Dynastie sich nicht nur der Hilfe eines barbarischen Heermeisters bediente, sondern mit diesem engste Verbindungen unterhielt, nämlich die Heiratsverbindung des Honorius mit Töchtern des Stilicho, ferner diejenige des Stilicho mit Serena[92] und die (geplante) Verbindung des Eucherius mit Galla Placidia.[93]

Seleukiden und Ptolemäern sich nicht zusammenfügen. Bei Sulpicius Severus wird Vers 41 auf die Teilung zwischen Ost und Westrom bezogen, Vers 43 dagegen auf die Präsenz der Barbaren. Die logische Verbindung der beiden Verse wird durch divergierende Interpretationen zerstört.

90 Hieronymus in Dan. 1,2,31–35 (ed. F. Glorie, CCSL 75A, 794 f.): *Regnum autem quartum, quod perspicue pertinet ad Romanos, ferrum est, quod comminuit et domat omnia. Sed pedes eius et digiti ex parte ferrei, ex parte sunt fictiles, quod hoc tempore manifestissime comprobatur. Sicut enim in principio nihil Romano imperio fortius et durius fuit, ita in fine rerum nihil imbecillius, quando et in bellis civilibus et adversum diversas nationes aliarum gentium barbararum indigemus auxilio.* Zur Passage Courcelle, Histoire littéraire (wie Anm. 33), 43.

91 Hieronymus in Es. 11 prol. (ed. M. Adriaen, CCSL 73, 428): *Quodsi in expositione statuae pedumque eius, et digitorum discrepantia, ferrum et testam super Romano regno interpretatus sum, quod primum forte, dein imbecillum Scriptura portendit, non mihi imputent, sed Prophetae. Neque enim sic adulandum est principibus, ut sanctarum Scripturarum veritas neglegatur, nec generalis disputatio unius personae iniuria est. Quae cum benigno meorum caveretur, Dei iudicio sublata est.*

92 Zos. 5,34,7.

93 Claud. Cons. Stil. 2,354 ff.

Diese dynastischen Verbindungen zwischen Stilicho und der theodosianischen Dynastie sind auch von Philostorg in äußerst ungünstigem Licht dargestellt worden. Das zeigt sich unter anderem im Zusammenhang in der Darstellung des Endes Stilichos, das dieser durch sein angebliches Streben nach der Kaiserherrschaft für Eucherius selbst billigerweise verdient hatte: Stilicho habe nämlich, so fährt er fort, alle möglichen Anschläge gegen den Kaiser ausgeheckt:

> Und er genierte sich nicht einmal, weil er ihn über seine Tochter als Schwiegersohn hatte, sondern er flößte ihm ein sterilisierendes Gift ein. Er übersah, daß er bei seinem Eifer, den Sohn Eucherius in illegaler Form zum Kaiser zu ernennen, den (eventuellen) Abkömmling nach der Nachfolge und nach dem Gesetz der Kaiserherrschaft vorzeitig beraubte und benachteiligte.[94]

Mit dem Tod des Erzverräters Stilicho, der angeblich bereits dem Alarich die Tore geöffnet hatte, ist dessen für Rom unheilvolles Wirken nicht abgeschlossen. Vielmehr stellt Philostorg Verbindungslinien zur Plünderung Roms im Jahre 410 her. Nach dem Tod des Stilicho hätten die über die Ermordung des Eucherius empörten Barbaren Alarich zum Krieg gegen die Römer angestachelt:

> Als Stilicho getötet wurde, ergriffen Barbaren seiner Umgebung seinen Sohn und flohen auf dem schnellsten Weg. Und als sie sich Rom genähert hatten, da ließen sie ihn in ein Heiligtum der Asyle fliehen, sie aber verwüsteten völlig die Dinge der Stadt, zum einen aus Rache für Stilicho, zum anderen, weil sie vom Hunger gequält wurden. Als aber ein von Honorius geschickter Brief mächtiger als das Asyl geworden war und den Eucherius tötete, da gesellten sich die Barbaren deshalb zu Alarich und forderten ihn zum Krieg gegen die Römer auf.[95]

Philostorg stellt also eine direkte Verbindung zwischen Stilicho einerseits und Alarich andererseits her. Die Unterschiede zwischen Stilicho, der die römische Sache verteidigte, und Alarich, der Rom plünderte, werden völlig verwischt. Angesichts der Gleichstellung von Stilicho und Alarich läßt sich durchaus annehmen, daß Philostorg im Zusammenhang mit der Darstellung der Heirat von Athaulf und Galla Placidia rückblickend auch auf die erste fatale Verbindung der theodosianischen Dynastie mit (allgemein als „Goten" und als Abkömmlinge der Sarmaten aufgefaßten) Ostgermanen hingewiesen hat. Die theodosianische Dynastie erscheint als eine Dynastie, die sich nicht nur in der (erzwungenen) Heirat zwischen Athaulf und Galla Placidia, sondern auch schon vorher freiwillig wiederholt mit Barbaren, die ganz offen das Verderben Roms anstrebten, verbunden hat. Dabei kann der Verdacht, daß die tönerne Physis dem Hause des Theodosius und nicht den Barbaren zugewiesen wurde, nicht ganz aus dem Wege geräumt werden.[96] Denn auch in der Verbindung zwischen

94 Philostorg 12,2 (141 Bidez).
95 Philostorg 12,3 (141 Bidez).
96 Im ersten von Philostorg erwähnten Fall verbindet sich ein Mann aus dem eisernen Geschlecht (τὸν ἐκ σιδήρου τὴν γένεσιν ἕλκοντα – Philostorg 12,3 [143,6 Bidez]) mit

der Barbarin Eudoxia und dem Kaiser Arcadius stellt das Mitglied der theodosianischen Dynastie das schwache Element dieser Verbindung dar.[97]

b) Der neue Nero und der Antichrist?

Auch bei einer weiteren Anwendung konventioneller Endzeitvorstellungen kommt es Philostorg in der Hauptsache darauf an, die Dynastie des Theodosius in ein unheimliches Zwielicht zu stellen. Die Polemik gegen Gratian, der den Theodosius zum Herrscher eingesetzt hatte, wird von Photios nur ganz summarisch wiedergegeben:

> Und nicht viel später wird der Kaiser Gratian im oberen Gallien durch den Hinterhalt des Tyrannen Maximos umgebracht. Der Geschichtsschreiber erfindet viele Verleumdungen gegen Gratian, und zwar in dem Maße, daß er ihn mit Nero vergleicht. Nicht gefiel ihm nämlich, wie es scheint, die Orthodoxie seines Glaubens.[98]

Im Zusammenhang mit den ständig vorgestellten Bildern der einbrechenden Endzeit dürfte allerdings der Vergleich mit Nero mehr dargestellt haben als eine einfache Formel für die Verfolgung der Rechtgläubigen.[99] Die Wiederkehr Neros gehörte nämlich zu den Grundelementen der Endzeiterwartungen des beginnenden fünften Jahrhunderts, wie man sie von Sulpicius Severus kennt. Diese Vorstellungen haben offenkundig – über welche Kanäle auch immer – ein Echo bei Philostorg gefunden, der sich partiell westlicher Quellen bediente.

In welcher Weise Philostorg dabei die Erzählung von der Wiederkehr Neros ausgestaltet hat, muß völlig offen bleiben. Zu bedenken ist auch, daß er als Anhänger einer verfolgten religiösen Minderheit viele Dinge nicht explizit formulieren konnte, sondern es bei Andeutungen, die von den Wissenden verstanden wurden, belassen konnte. Daher mag es erlaubt sein, über die möglicherweise sehr weitreichenden Implikationen des Gratian-Nero-Vergleichs

---

dem tönernen Geschlecht (nach unserer Interpretation Stilicho mit Serena oder Eucherius mit Galla Placidia). Wenn der zweite Fall ganz analog konstruiert ist – ein Mann aus eisernem Geschlecht verbindet sich mit dem tönernen Geschlecht –, muß Athaulf dem eisernen und Galla Placidia dem tönernen Geschlecht entstammen. Die Nachrichten über den schwachen Gesundheitszustand des Theodosius und des Honorius (beide Wassersucht) und über die kränkliche Erscheinung des Arcadius würden zu einem solchen tönernen Geschlecht passen.

97 Philostorg 11,6 (136,1–5 Bidez): „Der Kaiser Arcadius nahm nach dem Tod des Vaters die Tochter Bautos zur Frau. Dieser war ein Barbar von seiner Abstammung her, der sich im Westen durch ein Generalsamt ausgezeichnet hatte. Die Frau war nicht entsprechend der Schwäche ihres Mannes veranlagt, sondern sie hatte nicht wenig von der barbarischen Kühnheit."

98 Philostorg 10,5 (127 Bidez).

99 Der Vergleich Neros mit Gratian bei Philostorg spielt bei W. Jakob-Sonnabend, Untersuchungen zum Nero-Bild der Spätantike. Hildesheim/Zürich/New York 1990 keine Rolle.

bei Philostorg nachzudenken, der vielleicht ein geschlossenes, dem Sulpicius Severus vergleichbares Endzeitszenario bot, dieses aber in viel konkreterer Weise mit der politischen Geschichte der eigenen Zeit zur Deckung brachte.

Endzeitszenarien, in denen die erwartete Wiederkehr Neros unmittelbar der Erscheinung des Antichrist vorangestellt wurde, gab es schon zur Zeit des Laktanz.[100] Noch Sulpicius Severus gehört zu denen, die eine solche Wiederkehr Neros unmittelbar vor der Erscheinung des Antichrist erwarteten.[101] Gratian im Kontext eines durch Endzeitvorstellungen dominierten Kontextes als neuen Nero vorzustellen,[102] bedeutet also für einen mit apokalyptischen Vorstellungen vertrauten Autor des fünften Jahrhunderts wie Philostorg nicht weniger, als daß er diesen Kaiser als eine satanische Figur und als unmittelbaren Vorgänger des Antichrist aufgefaßt haben könnte.[103] Antichrist selbst ist, wenn man den von Philostorg nur angedeuteten gedanklichen Weg fortschreitet, vielleicht Theodosius I. selbst gewesen, ohne daß dieser Gedanke offen ausgedrückt werden durfte.

100 Lact. De mort. pers. 2,7–9 (edd. S. Brandt/G. Laubmann, CSEL 27/2, 175): *Nusquam repente comparuit, ut ne sepulturae quidem locus in terra tam malae bestiae appareret. Unde illum quidam deliri credunt esse translatum ac vivum reservatum, Sibylla dicente: Matricidam profugum a finibus terrae esse venturum, ut quia primus persecutus est, idem etiam novissimus persequatur et antichristi praecedat adventum, – quod nefas est credere.*

101 Sulpicius Severus Chron. 2,28,1 (ed. C. Halm, CSEL 1,82): *(Nero) qui non dicam regum, sed omnium hominum et vel immanium bestiarum sordidissimus dignus extitit, qui persecutionem primus inciperet: nescio an et postremus explerit, siquidem opinione multorum receptum sit, ipsum ante Antichristum venturum.* Vgl. 2,29,5–6: *Interim Nero iam etiam sibi pro conscientia scelerum invisus, humanis rebus eximitur, incertum an ipse sibi mortem consciverit: certe corpus illius non repertum, unde creditur, etiam si se gladio ipse transfixerit, curato vulnere eius servatus, secundum illud, quod de eo scriptum est: et plaga mortis eius curata est, sub saeculi fine mittendus, ut mysterium iniquitatis exerceat.* Direkt auf Laktanz antwortend, so Van Andel, Christian Concept (wie Anm. 44), 120–122; vgl. J. Vaesen, Sulpice Sévère et la fin des temps, in: Verbeke/Verhelst/Welkenhuysen (Hgg.), Use and Abuse (wie Anm. 2), 59–60, demzufolge sich Sulpicius Severus zumindest von der Konzeption Martins (die ganz den von Laktanz angegriffenen Vorstellungen entspricht) nicht distanziert.

102 Zu Nero in der Apokalyptik vgl. nur E. Lohmeyer, Art: Antichrist, RAC 1 (1950) 450–457, hier 455. Neben den hier besonders hervorgehobenen Passagen aus Sulpicius Severus und Laktanz vgl. Commodianus, Carmen apologeticum, 829–830 und 891 (ed. B. Dombart, CSEL 15, 169 und 172); Lact. Div. Inst. 7,10,3 und 17,2 (ed. S. Brandt, CSEL 27/1); Victorin von Pettau, Commentarius in Apocalypsin 13 (ed. J. Haussleiter, CSEL 49,120–125).

103 Der unheilvolle Tsunami von 365 ist in einer späten byzantinischen Tradition mit der Erhebung Gratians verbunden worden, vgl. Georgios Monachos p. 560,9–561,16 ed. de Boor; Kedren 543,21–544,3 ed. Bekker mit B. Bleckmann, Vom Tsunami von 365 zum Mimas-Orakel: Ammianus Marcellinus als Zeithistoriker und die spätgriechische Tradition, in: J. den Boeft u. a. (Hgg.), Ammianus after Julian. The Reign of Valentinian and Valens in Books 26–31 of the *Res Gestae.* Leiden/Boston 2007, 7–31.

Eine Konstellation, in der Gratian mit Nero und Theodosius I. mit dem Antichrist identifiziert wird, paßt auffällig genau zu den konkreten Prophezeiungen, die Sulpicius Severus zur Wiederkehr Neros macht, Angaben, die in den Horizont der dem Philostorg gegenwärtigen Endzeitvorstellungen gehören, die sich aber in der späteren apokalyptischen Literatur nicht mehr finden.[104] Diesen Prophezeiungen zufolge werde im Westen Nero als Kaiser herrschen,[105] nachdem er dort zehn Könige besiegt habe. Im Osten werde sich dagegen der Antichrist erheben, dessen Hauptsitz in Jerusalem sein werde.[106]

Einem Zeitgenossen des ausgehenden vierten und beginnenden fünften Jahrhunderts mußten die Übereinstimmungen dieser Vorstellungen mit den Realitäten der eigenen Zeitgeschichte auffallen. In der Tat war ja Gratian Kaiser des Westens, dem Siege über (vielleicht nicht gerade zehn) alamannische Kleinkönige gelungen waren, Theodosius dagegen Kaiser des Ostens, der in Konstantinopel residierte. Zwar ist die eschatologische Überhöhung von Konstantinopel als Neues Jerusalem selbst erst im sechsten Jahrhundert sicher belegt.[107] Aber möglicherweise ist die Gleichung Konstantinopel-Jerusalem älter, da Philostorg Konstantinopel im Zusammenhang mit seiner Darstellung der Regierungszeit Konstantins anscheinend als eine Art Neues Jerusalem identifiziert.[108]

Es wurde bereits gezeigt, daß Philostorg die Unglücksfälle des ausgehenden vierten und beginnenden fünften Jahrhunderts mit zwei Horizonten fataler Vorzeichen in Verbindung bringt, zum einen mit den kosmischen Erscheinungen des Jahres 389, zum anderen mit denen des Jahres 418. Das könnte bedeuten, daß nach seiner Einschätzung nicht nur Theodosius I., sondern auch Theodosius II. eine Verkörperung des Antichrist war. Wenn in seiner Darstel-

---

104 Die Idee, daß eine ursprüngliche Antichrist-Legende rekonstruiert werden kann, ist irrig. Vielmehr muß von einer Vielzahl von Legenden ausgegangen werden, die jeweils einem präzisen Zeithorizont zugeordnet werden können, vgl. gegen W. Bousset, Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse. Göttingen 1895 Berger, Daniel-Diegese (wie Anm. 65), passim, besonders 1 und 101.

105 Die Vorstellung, daß der wiederkehrende Nero allein den Westen beherrscht, findet sich nur bei Sulpicius Severus und bei Commodianus, vgl. Vaesen, Sulpice Sévère (wie Anm. 101), 63 f. In der übrigen Literatur beherrscht Nero die ganze Welt.

106 Sulpicius Severus Dialogus 2,14,1–4 (ed. C. Halm, CSEL 1, 197): *Neronem in occidentali plaga subactis decem regibus imperaturum, persecutionem ab eo eatenus exercendam, ut idola gentium coli cogat. Ab Antichristo vero primum Orientis imperium esse capiendum, qui quidem sedem et caput regni Hierosolymam esset habiturus.*

107 Vgl. zur Gleichsetzung Brandes, Anastasios (wie Anm. 4), 38 (mit weiterer Literatur); A. Külzer, Konstantinopel in der apokalyptischen Literatur der Byzantiner, JÖB 50 (2000) 51–76, hier 58 f. Brandes verweist 38, Anm. 97 auf den ältesten ihm bekannten Beleg: Vita des Daniel Stylites, ed. H. Delehaye, Les Saints Stylites. Brüssel 1923, 12,13–14.

108 Philostorg 2,9 (21 Bidez).

lung gerade der zur Volljährigkeit führende Geburtstag Theodosius II. im Jahre 418 als ein unheimliches Ereignis erscheint, das von Sonnenfinsternis, Erdbeben und anderen Naturereignissen begleitet wird, mag man dies damit erklären, daß in der Endzeitvorstellung des beginnenden fünften Jahrhunderts das dämonische Wirken des Antichrist mit dem Erreichen der Volljährigkeit einsetzen soll: *Non esse autem dubium, quin Antichristus malo spiritu conceptus iam natus esset et iam in annis puerilibus constitutum, aetate legitima sumpturus imperium.*[109]

5. Zusammenfassung

Als Historiker macht Philostorg keine Aussagen über die unmittelbare Zukunft und über den genauen Ablauf des Weltuntergangs.[110] Bei den Untergangsszenarien und apokalyptischen Bildern ging es ihm auch nicht lediglich darum, in allgemeiner Form seiner Verzweiflung darüber Ausdruck zu geben, daß die nizänische Orthodoxie sich endgültig durchgesetzt hatte und daß mit der Niederlage des wahren Glaubens, nämlich der radikal-eunomianischen Orientierung, das Ende der Zeiten gekommen war.[111] Vielmehr sind aus der profangeschichtlichen Tradition stammende Darstellungen fataler Vorzeichen in der Kombination mit apokalyptischen Elementen eher ein Mittel gewesen, in präziser Weise gegenüber der theodosianischen Dynastie und ihrer Selbstdarstellung Stellung zu nehmen.

Als Philostorg seine Kirchengeschichte schrieb, herrschte die valentinianisch-theodosianische Dynastie schon seit fast siebzig Jahren, hatte bisher die Stürme der Völkerwanderungszeit überstanden und zu guter Letzt mit der Einsetzung Valentinians III. im Westen erneut das gesamte Reich unter ihre Kontrolle gebracht. In der offiziösen Selbstdarstellung hing dieser Erfolg mit der Wahl des richtigen Glaubensbekenntnisses zusammen, das von viel größerer Bedeutung war als jede militärische Tüchtigkeit. Besonders deutlich wird diese Sicht der Dinge bei Sozomenos zum Ausdruck gebracht: Daß Arcadius vorzeitig

109 Sulpicius Severus, Dialogus 2,14,4 (ed. C. Halm, CSEL 1).

110 Bidez stellt richtig fest, daß die übriggebliebenen Textfragmente es nicht einmal gestatten würden, „genau zu beschreiben, was Philostorgius über das Ende der Welt und den Chiliasmus gesagt oder gemeint hat". Und dieser Befund erklärt sich nicht allein aus dem fragmentarischen Überlieferungszustand. Vielmehr kann man annehmen – wie Bidez richtig vermutet –, daß bei konkreten Angaben zum Ende der Welt der orthodoxe Exzerptor Photios „sich das Vergnügen nicht versagt haben" würde, „diese Teratologie mit dem Dementi hervorzuheben, das ihr durch das unerschütterliche Fortbestehen der Welt zuteil geworden war."

111 P. Battifol, Quaestiones Philostorgianae. Paris 1891, 12: „Nunc igitur, Eunomio suo ita e vivis sublato, Philostorgius sibi facile persuadet res ecclesiasticas omnino periisse, res etiam imperii undique labefieri (…). Philostorgius, spe deiectus sua, ex omni parte perituri mundi praecurrentia mala denuntiare videtur."

stirbt und an seiner Stelle der minderjährige Theodosius mit seinen Schwestern durchaus erfolgreich regiert, ist ein Wink Gottes und beweist, „daß allein Frömmigkeit den Herrschern zum Heil genügt und ohne sie Armeen und Kaisermacht und sonstiger Prunk gar nichts wert sind.“[112] Die wild bewegte Geschichte der westlichen Reichshälfte, die Sozomenos in enger Anlehnung an Olympiodor darstellt und in der sich Honorius trotz der Gefährdung durch die Alarich-Goten oder durch die Usurpation Constantins III. zu guter Letzt doch behaupten kann, beweist nach Ansicht des Sozomenos, „daß es dem Kaiser zum Erhalt seiner Herrschaft genügt, sorgfältig die Gottheit zu verehren“.[113]

Als Angehöriger einer verfolgten religiösen Minderheit konnte Philostorg schwerlich der Ansicht sein, daß die Erfolge der theodosianischen Dynastie mit der Wahl der richtigen Art der Gottesverehrung zu erklären waren, und er versuchte eine Gegendarstellung zur offiziösen Selbstdarstellung der Dynastie zu bieten: Höhepunkte und Erfolge der Dynastie, wie etwa der Sieg gegen Maximus oder die Übernahme der aktiven Herrschaft durch Theodosius II., geraten bei ihm durch die Verbindung mit unheilvollen Vorzeichen in ein fatales Zwielicht. Die unpassenden Heiratsverbindungen der Dynastie mit Barbaren erweisen sich für das Heil des Reichs als gefährlich und werden mit Bildern aus der Danielapokalypse als Zeichen des nahenden Untergangs interpretiert. Der Vergleich Gratians mit Nero könnte bedeutet haben, daß darüber hinaus Theodosius I. und Theodosius II. als Verkörperungen des Antichrist hingestellt worden sind, in ähnlicher Form, in der dies in der frühbyzantinischen Epoche für Zenon, Anastasios oder Justinian vorgenommen worden ist.[114]

Unabhängig von dieser nur hypothetischen Eruierung von Antichrist-Vorstellungen wird deutlich, daß Philostorg hinreichend viel Material bietet, um ein interessantes Schlaglicht auf die Beziehung zwischen apokalyptischen Vorstellungen einerseits und der Kritik der herrschenden Dynastie andererseits zu werfen. Philostorg scheidet dabei als echter Zeuge von Endzeiterwartungen, die um 430 akut gewesen wären, aus. Wenn er nicht nur die unmittelbare Gegenwart, sondern die schon zwei Generationen zurückreichende Herrschaft der theodosianischen Dynastie in ihrer Gesamtheit als dämonisch-apokalyptisch

112 Sozomenos 9,1,2 (G. Ch. Hansen [Übers.], Sozomenos, Historia Ecclesiastica. Kirchengeschichte. Vierter Teilband. Übersetzt und eingeleitet von G.Ch. Hansen [Fontes Christiani, 73/4]. Turnhout 2004, 1054). Die Übersetzungen auch im folgenden nach Hansen a.a.O. Vgl. auch Sozomenos 9,16,3–4 (1098 Hansen): „In dieser Zeit war der Ostteil des Reiches von Feinden befreit und wurde in bester Ordnung regiert, zur Überraschung aller, war doch der Herrscher noch jung. Gott hatte wohl, so scheint es, deutliche Freude an der gegenwärtigen Kaiserherrschaft, daß er nicht nur so unerwartet die Kriegswirren beilegte, sondern auch die heiligen Leiber vieler in alter Zeit wegen ihrer Frömmigkeit berühmter Männer ans Tageslicht kommen ließ.“

113 Sozomenos 9,16,1 (1096–1098 Hansen).

114 Vgl. hierzu Brandes, Anastasios (wie Anm. 4), 63.

beschreibt, benutzt er dazu den literarischen Niederschlag von zwei Horizonten aktueller Endzeiterwartung, zum einen denjenigen der Zeit zwischen 390 und 410, zum anderen denjenigen der Zeit ab 418. Er relativiert aber selbst die Dramatik des ersten Horizonts, indem er die zwischen 400 und 410 herrschende, mit apokalyptischem Vokabular beschriebene Situation als korrigierbar und reversibel darstellt, da nach seiner Erzählung 417 Rom sich wieder von den Unglücksfällen erholt und neu „gegründet" wird.

Der Hinweis auf den Abzug der Barbaren nach der Niederschlagung der Johannes-Usurpation, mit dem das Gesamtwerk Philostorgs abschloß,[115] erlaubt den Rückschluß, daß auch der zweite Katastrophenhorizont ab 418 für Philostorg nicht den Untergang Roms und das Ende der Geschichte bedeutete. In ähnlicher Form, in der Katastrophen wie der 11. September 2001 oder der Tsunami vom zweiten Weihnachtsfeiertag 2004 sich sehr rasch von Menetekeln unmittelbaren Untergangs durch das schlichte Fortschreiten der Zeit nur noch zu bedauerlichen historischen Ereignissen wandeln und vermutlich eine Generation später von weiten Kreisen ganz vergessen sind, stand Philostorg nicht mehr unter dem Schock, den die Zeitgenossen von 410 oder 418 erlebt hatten, und konnte daher mühelos diese apokalyptischen Szenarien als Versatzstücke für eine Darstellung benutzen, die nicht das Ende der Geschichte, sondern allenfalls das Ende der herrschenden Dynastie ins Auge faßte. Mit dem Ende dieser Dynastie waren für Philostorg eher Hoffnungen als Ängste verbunden. Die bisherige, von Philostorg aufgearbeitete spätantike Kaisergeschichte hatte gezeigt, daß die persönliche Entscheidung des Herrschers oft genug den religionspolitischen Kurs zugunsten einer Minderheit geändert hatte (Konstantin, Julian, Theodosius). Philostorg konnte daher die Illusion hegen, daß es irgendwann einmal zu einer eunomianischen Wende kommen würde.

115 Philostorg 12,14 (150,6–8 Bidez).

Eschatologie und Kommunikation im 6. Jahrhundert n. Chr. – oder: Wie Osten und Westen beständig aneinander vorbei redeten

Mischa Meier

I.

Der fortschreitende Prozeß der europäischen Einigung hat in den letzten Jahren auch in den Geschichtswissenschaften ein wachsendes Interesse gefunden. Nicht nur in den Teildisziplinen der Neueren und Neuesten Geschichte, sondern auch im Hinblick auf die Vormoderne geraten zunehmend Fragestellungen in den Fokus der Forschung, die auf die Ursprünge des modernen Europa ausgerichtet sind. Mit Blick auf die Antike wäre etwa auf die Konzeption des *Neuen Pauly* zu verweisen, des gerade vollendeten aktuellen Standardlexikons zur Antike und ihrer Nachwirkung.[1] Erst vor kurzem hat darüber hinaus Wolfgang Schuller im neuen *Handbuch der Geschichte Europas* als ersten Band eine Einführung in die Alte Geschichte unter dem Titel *Das Erste Europa 1000 v. Chr.-500 n. Chr.* vorgelegt;[2] in der Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte kommt dem Thema ‚Europa und die Antike' mittlerweile ebenfalls eine zentrale Bedeutung zu,[3] und eine größere Anzahl weiterer Projekte, in denen die Antike aus einer ‚europäischen' Perspektive untersucht wird, befindet sich in Vorbereitung.

Innerhalb dieser aktuellen Debatten nehmen die Spätantike und das Frühmittelalter eine besondere Stellung ein. Denn das halbe Jahrtausend zwischen Konstantin und Karl d. Gr., d. h. der Zeitraum von der allmählichen Auflösung des *Imperium Romanum* bis hin zur Ausbildung der frühmittelal-

1 H. Cancik/H. Schneider/M. Landfester (Hgg.), Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, 19 Bde. Stuttgart/Weimar 1996–2003.

2 W. Schuller, Das Erste Europa 1000 v. Chr.-500 n. Chr. (Handbuch der Geschichte Europas, 1). Stuttgart 2004.

3 Vgl. etwa H. Hofmann (Hg.), Antike Mythen in der europäischen Tradition. Tübingen 1999; G. Lohse, Aktualisierung von Antike und Epochenbewußtsein. Erstes Bruno Snell-Symposion der Universität Hamburg am Europa-Kolleg. Leipzig 2003. Auf dem 44. Deutschen Historikertag in Halle/Saale 2002 widmete sich die Sektion „Europa in der Antike – Traditionen oder retrospektive Vision?" dem Themenbereich, vgl. dazu die Kurzzusammenfassungen der Vorträge in: A. Ranft/M. Meumann (Hgg.), Traditionen – Visionen. 44. Deutscher Historikertag in Halle an der Saale vom 10. bis 13. September 2002. Berichtsband, München 2003, 39–43.

terlichen Mächtekonstellation, gilt gemeinhin als Formierungsphase des modernen Europa. Zu diesem Themenkomplex sind in den letzten Jahren verschiedene größere Arbeiten erschienen. Eine besonders prominente Stellung nimmt darunter das 1997 begonnene Großprojekt *The Transformation of the Roman World* ein (inzwischen abgeschlossen), aus dem 14 Bände hervorgegangen sind, die große Beachtung gefunden haben. Aber auch in anderen Untersuchungen wurde in den letzten Jahren versucht, diese Übergangsphase aus der europäischen Perspektive zu beleuchten.[4] Zu den zentralen Publikationen in diesem Kontext wird man Michael McCormicks monumentale Studie über Kommunikation, Migration, Handel und Gewerbe im europäischen Raum zwischen 300 und 900 n. Chr. rechnen dürfen.[5] Der Autor versucht in diesem Buch einmal mehr, die berühmte und vieldiskutierte These Henri Pirennes zu widerlegen, wonach die sich etablierenden islamischen Zentren den ohnehin nur noch spärlichen Austausch zwischen Mittel- bzw. Zentraleuropa einerseits und dem mediterranen Raum andererseits gänzlich abgeschnitten hätten.[6] McCormick versucht dagegen zu zeigen, daß gerade die islamische Expansion nachhaltigen Einfluß auf die Ausbildung neuer Kommunikationsstrukturen und Handelswege in Europa vor allem seit dem späten 8. Jahrhundert ausgeübt hat. Innerhalb seiner Argumentation, die sich hauptsächlich auf die Phase 700–900 konzentriert, werden auch Aspekte der Kommunikation zwischen dem ehemaligen Westteil des Römischen Reiches und den oströmisch-byzantinischen Regionen in der ausgehenden Spätantike behandelt, und damit wird implizit ein Fragenkomplex mitaufgegriffen, um den es auch mir im folgenden gehen soll, nämlich das Problem der Entstehung des späteren Europa aus dem ehemaligen *Imperium Romanum* heraus bei gleichzeitiger Aufgabe der gesamten Osthälfte dieses Reiches, obwohl – oder vielleicht gerade weil – diese anders als der Westteil in wesentlich deutlicherer Kontinuität zum antiken Römischen Reich fortexistiert hat.

---

4 Vgl. etwa P. Brown, Die Entstehung des christlichen Europa. München 1996; L. Webster/M. Brown (Hgg.), The Transformation of the Roman World AD 400–900. Berkeley/Los Angeles 1997; F. Prinz, Von Konstantin zu Karl dem Großen. Entfaltung und Wandel Europas. Düsseldorf/Zürich 2000; J. Le Goff, Die Geburt Europas im Mittelalter. München [3]2004, 29–47; V. Postel, Die Ursprünge Europas. Migration und Integration im frühen Mittelalter. Stuttgart 2004. Vollkommen mißglückt ist dagegen der universalgeschichtliche, in der Reihe „Europa im Mittelalter" erschienene Versuch von E. Pitz, Die griechisch-römische Ökumene und die drei Kulturen des Mittelalters. Geschichte des mediterranen Weltteils zwischen Atlantik und Indischem Ozean 270–812 (Europa im Mittelalter, 3). Berlin 2001 (vgl. dazu meine Besprechung in: Das Altertum 47 [2002] 262–265).

5 M. McCormick, Origins of the European Economy. Communications and Commerce AD 300–900. Cambridge 2001 (ND 2002).

6 Vgl. H. Pirenne, Mahomet et Charlemagne. Paris/Brüssel 1937.

McCormick zeichnet für die Spätantike – in weitgehender Übereinstimmung mit der älteren Forschung – das Bild eines allmählichen Niedergangs, der im Westen etwas früher als im Osten eingesetzt habe. Dieser Niedergang sei aber keinesfalls als flächendeckendes Phänomen anzusehen, das überall ähnlich lange angedauert habe, sondern als komplexer Prozeß, bei dem in erheblichem Maße regional und zeitlich zu differenzieren sei. Abgebrochen sei die Kommunikation zwischen Ost und West jedenfalls keineswegs. Vielmehr müsse man geradezu vom Gegenteil ausgehen: Schriftliche und materielle Zeugnisse ließen auf einen weiterhin vorhandenen, wenn auch nicht mehr ganz so regen Austausch schließen. Gesandte und Pilger, aber auch Flüchtlinge, Exulanten, Immigranten, Sklaven und Händler und ihre jeweiligen, nur umrißhaft erkennbaren Begleiter seien weiterhin permanent unterwegs gewesen, Reliquientranslationen und Münzumläufe deuteten zudem auf weitreichende Beziehungen und Verflechtungen zwischen den Regionen des ehemaligen Römischen Reiches – und darüber hinaus. Trotz des generell in spätrömischer Zeit zu verzeichnenden Rückgangs solcher Kontakte sei – so die zentrale These McCormicks – auch vor dem von ihm nachgewiesenen allgemeinen Aufschwung gegen Ende des 8. Jahrhunderts die Kommunikation selbst über größere Distanzen hinweg weiterhin aufrecht erhalten worden.

Europa – verstanden als kulturelles Konstrukt, wie man es häufig insbesondere in der durch das *Imperium Romanum* geschaffenen und über Jahrhunderte hinweg bewahrten Koine fassen zu können glaubt – wäre demzufolge nicht in der Übergangsphase nach dem Ende des Weströmischen Reiches zunächst auseinandergefallen, um dann vor allem seit karolingischer Zeit zu neuer Einheit zu finden, sondern hätte auch die wechselvollen, turbulenten Jahre seit etwa 500 n. Chr. zumindest in elementarer Form überdauert. Denn die Kommunikation zwischen den weit auseinanderliegenden ehemaligen Territorien des Reiches sei ja immerhin nicht abgebrochen, und – so die von Ian Wood auf den Punkt gebrachte allgemeine Ansicht – „communication is, indeed, at the heart of the question of the transformation of the Roman world“.[7] McCormick plädiert mithin für eine kontinuierliche Entwicklung vom spätrömischen *Imperium Romanum* zur mittelalterlichen Mächtekonstellation als Präfiguration des modernen Europa, und seine Thesen sind in den letzten Jahren auf ausgesprochen positive Resonanz gestoßen.

Trotzdem halte ich diesen Ansatz für problematisch. Denn er setzt ein ausgesprochen mechanistisch ausgerichtetes Konzept von Kommunikation voraus, ein Konzept, das bereits dann als erfüllt angesehen wird, wenn der Nachweis erbracht wurde, daß gereist wurde, daß gehandelt und verhandelt

7 I. Wood, Modes of Communication: An Afterword, in: E. Chrysos/I. Wood (Hgg.), East and West: Modes of Communication. Proceedings of the First Plenary Conference at Merida (TRW 5). Leiden/Boston/Köln 1999, 279–282, hier 279.

wurde oder daß Münzen und Waren weite Entfernungen zurücklegen konnten. Aber worüber redete eigentlich der byzantinische Händler mit seinem fränkischen Kunden, wenn das Geschäft im engeren Sinne abgeschlossen war? Was hatte der Bischof einer merowingischen Siedlung einem Gesandten aus Konstantinopel zu erzählen? Hatte man denn überhaupt gemeinsame Themen, die für beide Seiten von Interesse waren? Gab es Ebenen des Austausches, die jenseits der unmittelbaren politischen oder ökonomischen Aspekte anzusiedeln sind, und – wenn dies so ist – wie lassen sie sich fassen und beschreiben?

Ohne die Verdienste McCormicks und anderer schmälern zu wollen, muß man wohl doch die Frage stellen, ob die reichhaltigen Zeugnisse, die mittlerweile zu den Beziehungen zwischen West und Ost in der ausgehenden Spätantike gesammelt worden sind, wirklich als Indizien für *Kommunikation* in einem umfassenden Sinne verstanden werden können – oder ob sie nicht doch zunächst einmal nur *Kontakte* widerspiegeln, und mehr eben nicht.[8]

Die Behandlung der Frage nach Kommunikation zwischen dem lateinischsprachigen Westen und dem griechischen Osten ist methodisch heikel, denn das zur Verfügung stehende Quellenmaterial ist spärlich und disparat, und aus eben diesem Grunde scheinen bisher auch noch nicht allzu viele Untersuchungen zu diesem Problem vorzuliegen.[9] Danach zu fragen, worüber Personen aus unterschiedlichen Regionen miteinander redeten und ob sie sich dabei verstanden, kann nämlich nicht darauf reduziert werden zu untersuchen, in welcher Sprache solche Zusammenkünfte möglicherweise stattgefunden haben

---

8 Der Nachweis bloßer Kontakte und wechselseitigen Austausches entspricht jedenfalls nicht modernen Theorien von Kommunikation und Kommunikationsprozessen; zu einer solchen siehe etwa N. Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a. M. 1984 (ND Darmstadt 2002), 66 f.; 126 f.; 191 ff.; 498 ff.

9 Vgl. etwa Av. Cameron, The Byzantine Sources of Gregory of Tours, JThS 26 (1975) 421–426; D. Claude, Der Handel im westlichen Mittelmeer während des Frühmittelalters (Untersuchungen zu Handel und Verkehr der vor- und frühgeschichtlichen Zeit in Mittel- und Nordeuropa, 2; Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Kl. 3,144). Göttingen 1985. Die politischen Kontakte zwischen Konstantinopel und den Merowingern im 6. und frühen 7. Jh. behandeln W. Goffart, Byzantine Policy in the West under Tiberius II and Maurice: The Pretenders Hermenegild and Gundovald (579–585), Traditio 13 (1957) 73–118, und E. Ewig, Die Merowinger und das Imperium (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge. G 261). Opladen 1983. Siehe auch B.S. Bachrach, The Anatomy of a Little War. A Diplomatic and Military History of the Gundovald Affair (568–586). Boulder/San Francisco/Oxford 1994. Eine eng am Material gearbeitete Behandlung der byzantinischen Kontakte zu den Franken, nach Italien und Afrika seit dem späten 6. Jh. bietet P. Goubert, Byzance avant l'Islam, II/1–2: Byzance et l'Occident sous les successeurs de Justinien. Paris 1955/1965. Den Versuch einer systematischen Untersuchung des spätrömischen Gesandtenwesens bis in das 6. Jh. unternimmt R. Helm, Untersuchungen über den auswärtigen diplomatischen Verkehr des römischen Reiches im Zeitalter der Spätantike, Archiv für Urkundenforschung 12 (1932) 375–436.

(hier geht es vor allem um die Alternative Latein oder Griechisch), wenngleich bereits das Sprachproblem in den jeweils konkreten Situationen des öfteren eine wichtige Rolle gespielt haben wird.

M.E. kann daher eine Methode, die weiterführende Ergebnisse verspricht, nur in folgender Vorgehensweise bestehen: Zunächst muß nach Themenfeldern gesucht werden, die im Untersuchungszeitraum sowohl für Personen aus dem Westen als auch für Menschen aus dem Osten von besonderer Relevanz gewesen sein *müssen.* Diese Themenbereiche dürfen nicht in Form eines Zirkelschlusses aus dem vorliegenden Material (das es dann später ja noch auszuwerten gilt) abgeleitet werden, sondern müssen mit Blick auf die allgemeinen Rahmenbedingungen in der ausgehenden Spätantike vorab erschlossen und festgelegt werden. In einem zweiten Schritt ist dann vergleichend zu untersuchen, wie der Diskurs über diese Themen – soweit überhaupt greifbar – in den beiden Hälften des ehemaligen Römischen Reiches jeweils ausgesehen hat, und schließlich ist – sofern vorhanden – Quellenmaterial zu analysieren, in dem Personen aus dem Osten und aus dem Westen direkt über diese Themen miteinander in Verbindung treten.

Eine solche Untersuchung müßte, wollte man sie erschöpfend durchführen, das gesamte uns zur Verfügung stehende Quellenmaterial im Hinblick auf entsprechende Beispiele durcharbeiten und analysieren. Das kann in einem Aufriß, wie er hier vorliegt, nicht geleistet werden. Wohl aber ist es in diesem Rahmen möglich, für einen fest definierten Zeitabschnitt exemplarisch ein zentrales Themenfeld herauszugreifen und auf die skizzierte Fragestellung hin zu untersuchen. Für mich war es dabei u.a. aufgrund diverser Vorarbeiten naheliegend, mich zunächst auf die Endzeiterwartungen im 6. Jahrhundert zu konzentrieren. Denn eschatologische Spekulationen und Naherwartungen gehören seit dem irdischen Wirken Jesu zu den zentralen Elementen christlichen Denkens,[10] und für das 6. Jahrhundert können weitestgehend christianisierte Gesellschaften in Ost und West vorausgesetzt werden, die insofern von diesem Denken geprägt sein *mußten.* Bereits ein flüchtiger Blick auf das entsprechende Quellenmaterial bestätigt das und zeigt überdies, daß es in diesem Zeitraum sowohl im Westen als auch im Osten zu einer Aktualisierung solcher Erwartungen bis hin zur Diskussion ganz konkreter, unmittelbar erwarteter Endzeitszenarien gekommen ist. Eschatologische Spekulationen und konkrete Endzeiterwartungen scheinen also eines der Themen gewesen zu sein, auf deren

10 Die Literatur zu diesem Thema ist reichhaltig. Ich verweise exemplarisch auf A. Kehl/H.-I. Marrou, RAC 10 (1978) 703–779 (s.v. Geschichtsphilosophie); G. Klein, TRE 10 (1982) 270–299 (s.v. Eschatologie IV); K. Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums. Tübingen/Basel ^{2}1995, 34 ff.; R. Mortley, TRE 12 (1984) 604–608 (s.v. Geschichte, Geschichtsschreibung, Geschichtsphilosophie V).

Basis Westen und Osten miteinander kommunizieren konnten – oder etwa doch nicht?

II.

Werfen wir zunächst einen Blick auf den Osten. Dort scheinen in den Jahren um 500 ganz konkrete, auf ein unmittelbar bevorstehendes Weltende hin ausgerichtete Ängste aufgekommen zu sein, die uns in zahlreichen Zeugnissen überliefert sind,[11] in Zeugnissen, die im übrigen auch belegen, daß es sich bei diesen Erwartungen nicht nur um gesellschaftliche Randphänomene gehandelt hat, die nur in esoterischen Zirkeln diskutiert wurden, sondern daß tatsächlich wohl große Teile der damaligen oströmischen Bevölkerung vom Endzeitfieber ergriffen waren.[12] Dafür, daß diese Aktualisierung von Naherwartungen ausgerechnet um das Jahr 500 erfolgte, lassen sich m. E. klare Gründe benennen: Als den Christen spätestens bis zum 3. Jahrhundert zunehmend bewußt wurde, daß das in den Evangelien verheißene und auch von Paulus als unmittelbar bevorstehend verkündete Weltende[13] weiterhin auf sich warten ließ (Parusie-

11 Das Phänomen findet erst seit verhältnismäßig kurzer Zeit allmählich die ihm zukommende Aufmerksamkeit in der Forschung, vgl. P. Magdalino, The History of the Future and Its Uses: Prophecy, Policy and Propaganda, in: R. Beaton/Ch. Roueché (Hgg.), The Making of Byzantine History. Studies Dedicated to Donald M. Nicol. Aldershot 1993, 3–34; W. Brandes, Anastasios ὁ δίκορος. Endzeiterwartung und Kaiserkritik in Byzanz um 500 n. Chr., BZ 90 (1997) 24–63; A. Külzer, Konstantinopel in der apokalyptischen Literatur der Byzantiner, JÖB 50 (2000) 51–76; M. Meier, Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr. (Hypomnemata 147). Göttingen ^{2}2004.

12 So etwa die *Chronik* des Josua Stylites, vgl. bes. Jos. Styl. cap. 49 (Die syrische Chronik des Josua Stylites, übers. von A. Luther. Berlin/New York 1997, p. 65); dazu Brandes, Anastasios (wie Anm. 11), 40; Meier, Zeitalter (wie Anm. 11), 74 f.; ferner das Kontakion des Romanos Melodos *Auf die Parusie Christi und den jüngsten Tag* (Rom. Mel. 34, in: Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica Genuina, ed. by P. Maas/C. A. Trypanis. Oxford 1963 [ND 1997], 266–275 = Rom. Mel. 50, in: Romanos le Mélode. Hymns, V. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Grosdidier de Matons [SC 283]. Paris 1981, 234–266); s. auch die Kontakien *Auf die zehn Jungfrauen I* (Rom. Mel. 48 Maas/Trypanis 409–420 = 51 Grosdider de Matons 269–326) und *Auf Erdbeben und Feuerbrand* (Rom. Mel. 54 Maas/Trypanis 462–471 = 54 Grosdider de Matons 470–498); dazu Brandes, Anastasios, 41 ff.; Meier, Zeitalter, 78–84; Brandes, a.a.O., spricht nicht ganz zu unrecht von einer „Mentalität breitester Kreise der Gesellschaft“ (28; ähnlich ebd. 43).

13 Mt 24,32–44; Mk 13,28–32; Lk 21,25–28; 1 Thess 4–5; 1 Kor 7,29–31; Röm 13,11. Dazu A. Vögtle, Röm 13,11–14 und die „Nah“-Erwartung, in: J. Friedrich/W. Pöhlmann/P. Stuhlmacher (Hgg.), Rechtfertigung. Festschrift E. Käsemann zum 70. Geburtstag. Tübingen/Göttingen 1976, 557–573.

verzögerung),[14] und als gleichzeitig im Rahmen der sog. Reichskrise gerade die Bedrückungen für die Christen durch eine allgemeine Verschlechterung der Lebensbedingungen und durch Christenverfolgungen zunahmen – was wiederum als Vorzeichen des nahenden Endes gedeutet werden konnte –,[15] ergab sich zunehmend die Notwendigkeit, den eigenen Standpunkt in einer auf ein fest definiertes Eschaton hin ausgerichteten Weltgeschichte zu bestimmen. Im Rückgriff auf *Ps* 90 (89),4 (vgl. auch *2 Petr* 3,8) wurde der Schöpfungsbericht *Gen* 1,1–2,3 als typologische Vorwegnahme einer Weltwoche gedeutet, wobei man davon ausging, daß jedem Schöpfungstag ein Jahrtausend der Weltzeit entspräche. Zu Beginn des 7. Jahrtausends sollten dann die Parusie und das Weltende bzw. – nach der häufig anzutreffenden chiliastischen Interpretation – eine 1000jährige Gottesherrschaft erfolgen.[16] Eine Reihe von Gelehrten nahm nun die eigentlich entscheidende Frage in Angriff: Die Berechnung des aktuellen Standorts der Menschen innerhalb dieses 6000jährigen Kontinuums der Weltzeit. Nachdem Theophilos von Antiocheia bereits gegen Ende des 2. Jahrhunderts eine erste Kalkulation erstellt hatte, die vor allem noch im Kontext der chronologischen Absicherung des Altersbeweises der christlichen Wahrheit gegenüber konkurrierenden Modellen zu sehen ist,[17] widmeten sich in der 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts der Chronograph Iulius Africanus und der römische Presbyter Hippolytos der Aufgabe, den aktuellen Standort der Menschheit zu errechnen. Ihr Ziel bestand darin zu beweisen, daß das Weltende noch *nicht* unmittelbar bevorstehe, daß entsprechende Ängste also unbegründet seien.

---

14 Zum Problem der Parusieverzögerung siehe etwa J. Timmermann, Nachapostolisches Parousiedenken. München 1968.

15 Zur Frage nach dem Umgang mit den sog. Krisenphänomenen im 3. Jh. unter den Christen siehe K. Strobel, Das Imperium Romanum im ‚3. Jahrhundert'. Modell einer historischen Krise? (Historia Einzelschriften, 75). Stuttgart 1993, bes. 74 ff.; zur ‚Reichskrise' vgl. Chr. Witschel, Krise – Rezession – Stagnation? Der Westen des römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr. (Frankfurter althistorische Untersuchungen, 4). Frankfurt a. M. 1999.

16 Vgl. B. Kötting, Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus, HJb 77 (1957) 125–139, bes. 126 ff.; K.-H. Schwarte, Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre (Antiquitas, R. 1: Abhandlungen zur alten Geschichte, 12). Bonn 1966, 78 ff. Die heute bekannteste chiliastische Auslegung des Weltwochenschemas findet sich in der *Offenbarung* des Johannes (Apk 20); die wichtigsten Belege für chiliastisches Denken in der Antike bietet A. Wikenhauser, Die Herkunft der Idee des tausendjährigen Reiches in der Johannes-Apokalypse, RQ 45 (1937) 1–24; ders., Weltwoche und tausendjähriges Reich, ThQ 127 (1947) 399–417.

17 Theoph. Ant. *ad Autol.* 3,28 (M. Marcovich [Ed.], Theophilii Antiocheni ad Autolycum [Patristische Texte und Studien, 44]. Berlin/New York 1995, 134); dazu Schwarte, Vorgeschichte (wie Anm. 16), 120 f. mit Anm. 6; Strobel, Imperium Romanum (wie Anm. 15), 116.

Beide Autoren setzten die Geburt Christi um das Weltjahr 5500 (Africanus)[18] bzw. 5502 (Hippolytos) an.[19] Daraus ergab sich, daß das im Weltjahr 6000 zu erwartende Weltende etwa 500 Jahre nach der Geburt Christi, d. h. um das Jahr 500 unserer christlichen Zeitrechnung anzusetzen war. Seitdem waren die Jahre um 500 eschatologisch vorbelastet. Denn die Kalkulationen des Africanus und des Hippolytos setzten sich trotz wiederholt geäußerter Kritik (vor allem durch Eusebios von Kaisareia, dazu s.u.) letztlich durch – zumindest im Osten. So datierte etwa die sog. proto-byzantinische Ära das Weltende in das Jahr 491, und die alexandrinischen Mönche Panodoros und Annianos errechneten im frühen 5. Jahrhundert die Jahre 507 bzw. 508.[20]

Und tatsächlich gibt es ernstzunehmende Indizien, die darauf hinweisen, daß die zunehmenden Endzeiterwartungen im Oströmischen Reich um 500 vor allem als eine Folge dieser chronologischen Spekulationen anzusehen sind, die dann eine zusätzliche Bestätigung und zugleich auch Dynamik dadurch erhielten, daß ausgerechnet um 500 eine Serie schwerster Naturkatastrophen und ungewöhnlicher Naturphänomene einsetzte und daß darüber hinaus der um 500 regierende Kaiser bezeichnenderweise den auf das griechische Wort *anástasis*

18 H. Gelzer, Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie, I. Leipzig 1880 bes. 24 ff.; A.-D. van den Brincken, Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising. Düsseldorf 1957, 50–54; Schwarte, Vorgeschichte (wie Anm. 16), 148–152; Strobel, Imperium Romanum (wie Anm. 15), 116.

19 Hippolytos hatte die Geburt Christi in seinem Daniel-Kommentar zunächst in das Weltjahr 5500 datiert (Hippolyt. Dan. 4,23 [G. N. Bonwetsch (Ed.), Hippolyt. Werke I 1: Kommentar zu Daniel, 2. vollständig veränderte Auflage von M. Richard. Berlin 2000], 244–246), errechnete dann in seiner Chronik aber die leicht davon abweichende Zahl 5502 (A. Bauer/R. Helm [Edd.], Hippolytus. Werke, Bd. 4: Die Chronik. Berlin 1955, XXVIII). Dazu siehe u. a. J. Daniélou, La typologie millenariste de la semaine dans le christianisme primitif, VChr 2 (1948) 1–16, bes. 13; van den Brincken, Weltchronistik (wie Anm. 18), 54–57; Schwarte, Vorgeschichte (wie Anm. 16), 128–148; 152–158; G. Podskalsky, Byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Großreichen (Daniel 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20) – eine motivgeschichtliche Untersuchung (Münchener Universitäts-Schriften, Reihe der Phil. Fak., 9). München 1972, 8–10, 79 f.; R. Landes, Lest the Millennium be Fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography 100–800 CE, in: W. Verbeke/D. Verhelst/A. Welkenhuysen (Hgg.), The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages (Mediaevalia Lovaniensia, ser. I/15). Leuven 1988, 137–211., bes. 144 ff.; Strobel, Imperium Romanum (wie Anm. 15), 117.

20 H. Gelzer, Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie, II. Leipzig 1898, 189 ff.; A. Vasiliev, Medieval Ideas of the End of the World: West and East, Byz 16 (1942/43) 462–502, bes. 467–470; V. Grumel, La chronologie (Traité d'études byzantines, 1). Paris 1958, 73 ff., 85 ff.; B. Croke, Byzantine Chronicle Writing. 1: The Early Developments of Byzantine Chronicles, in: E. Jeffreys/B. Croke/R. Scott (Hgg.), Studies in John Malalas (Byzantina Australiensia, 6). Sydney 1990, 27–38, bes. 32–35; Brandes, Anastasios (wie Anm. 11), 29 f.

(‚Auferstehung') verweisenden Namen Anastasios trug.[21] Wer hätte da nicht davon ausgehen sollen, daß die chronologischen Modelle zutreffend waren und die letzten Zeiten angebrochen waren?

Ich will dafür nur kurz einige Beispiele anführen:[22] In der sog. *Tübinger Theosophie*, einem Textfragment mit orakelartigen Sprüchen aus der Zeit des Kaisers Zenon (474/75; 476–491), wird die unmittelbar bevorstehende Parusie Christi explizit mit dem Ablauf der 6000 Jahre begründet,[23] und das um 503/04 verfaßte *Orakel von Baalbek* sagt das Weltende für die Zeit vor 510 bzw. nach dem Tod des Kaisers Anastasios voraus, der in diesem Text bereits als Endzeitkaiser gekennzeichnet ist.[24] Auch die nicht erhaltene griechische Vorlage einer armenischen Apokalypse mit dem Titel *Die siebte Vision Daniels* gehört in die Zeit um 500.[25] Syrische Chroniken des 7., 8. und 9. Jahrhunderts bringen die Herrschaft des Anastasios mit dem Ablauf der 6000 Jahre in Verbindung,[26] und noch im 12. Jahrhundert konstatiert der Chronist Michael Syrus unter Berufung auf zeitgenössisches Material eine allgemein verbreitete Erwartung des

21 Zu den Naturkatastrophen im 6. Jh. und zur eschatologischen Konnotation des Namens ‚Anastasios' siehe Meier, Zeitalter (wie Anm. 11), 45 ff., 67 ff., 656 ff.

22 Eine ausführliche Diskussion der wichtigsten Zeugnisse bietet Brandes, Anastasios (wie Anm. 11), 53 ff.; vgl. auch dens., Die apokalyptische Literatur, in: F. Winkelmann/W. Brandes (Hgg.), Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz (4.-9. Jahrhundert). Bestand und Probleme (BBA 55). Berlin 1990, 305–322, bes. 308 ff.

23 *Theos. Tubing.* § 2–3 (= H. Erbse [Ed.], Theosophorum Graecorum Fragmenta. Stuttgart/Leipzig ^{2}1995, 1–2).

24 *Baalbek-Orakel* p. 14,94–95; 19,173–22,227; bes. 19,161–166 (= P. J. Alexander, The Oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyl in Greek Dress [DOS 10]. Washington 1967). Dazu Brandes, Apokalyptische Literatur (wie Anm. 22), 309; ders., Anastasios (wie Anm. 11), 57 ff.; Al. Cameron, Oracles and Earthquakes. A Note on the Theodosian Sibyl, in: C. Sode/S. Takács (Hgg.), Novum Millennium: Studies on Byzantine History and Culture Dedicated to Paul Speck. Aldershot 2001, 45–52; Meier, Zeitalter (wie Anm. 11), 67 ff.

25 Text und deutsche Übersetzung: P. G. Kalemkiar, Die siebente Vision Daniels, WZKM 6 (1892), 109–136, 227–240, mit der wohl unzutreffenden Datierung des griechischen Originals in das 7. Jh. (114); zur Datierung in die Zeit um 500 siehe Alexander, Oracle of Baalbek (wie Anm. 24), 118 mit Anm. 74; Brandes, Apokalyptische Literatur (wie Anm. 22), 310 mit Anm. 2; ders., Anastasios (wie Anm. 11), 54. – Möglicherweise beruht der Verweis auf die endzeitliche Rolle des Anastasios und den Ablauf der 6000 Jahre unter seiner Herrschaft in der nach 912 verfaßten *Chronik* des Petros von Alexandreia (Z. G. Samodurova, Chronika Petra Aleksandrijskogo, VV 18 [1961] 150–197 [Text: 180–197], hier 195,38–196,7) auf einer Vorlage aus der Zeit um 500 (vgl. Brandes, Anastasios, 55).

26 So das *Chronicon Melciticum* 12 (= A. de Halleux [Ed.], La chronique melkite abrégée du ms. Sinaï syr. 10, Le Muséon 91 [1978] 5–44, hier 30), ferner eine anonyme Chronik aus der 2. Hälfte des 8. Jh. (Incerti Auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum I, interpretatus est J.-B. Chabot [CSCO 121; Scr. Syri III/1]. Louvain 1949, 12) und das *Chronicon ad annum 846* (Chronica Minora II, interpretatus est I.-B. Chabot [CSCO 4; Scr. Syri 4]. Louvain 1904 [ND 1955], 166).

Weltendes um 500, weil die 6000 Jahre abgelaufen seien.[27] In welch hohem Maße diesen Erwartungen in der Tat die seit dem 3. Jahrhundert verstärkt betriebenen chronologischen Kalkulationen zugrunde lagen, geht vor allem aus der *Chronik* des Johannes Malalas hervor, der eine seiner Hauptaufgaben darin sah, die Valenz entsprechender Berechnungen zu widerlegen, indem er ihnen eine eigene Chronologie entgegenstellte, die auch andernorts belegt und in der Forschung als sog. Antiochenisches Modell bekannt ist.[28]

Es waren also vor allem christliche Chronologien, die in der Zeit um 500 verbreitete Endzeitängste auslösten, und es waren die gleichzeitig einsetzenden Naturkatastrophen und weitere Faktoren, wie z. B. der Name des Kaisers Anastasios, die entsprechende Erwartungen dann zu bestätigen schienen.

Wie sah nun die Situation im Westen aus? Erstaunlicherweise ganz anders. Zwar gibt es vereinzelte Belege für Endzeiterwartungen um 500 im Werk des Alcimus Avitus,[29] zwar besitzen wir kleinere Chroniken, in denen für die Jahre vor 500 Gerüchte über die Geburt des Antichrist und den Ablauf der 6000 Jahre verzeichnet sind,[30] aber das ist letztlich auch beinahe alles.[31] Insgesamt jedenfalls kann man die Beleglage nicht mit dem Material vergleichen, das uns für den-

27 Mich. Syr. 9,11 (J.-B. Chabot, Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche [1166–1199], II. Paris 1901 [ND Brüssel 1963], 167 f.).

28 E. Jeffreys, Chronological Structures in Malalas' Chronicle, in: Jeffreys/Croke/Scott, Studies in John Malalas (wie Anm. 20), 111–166; dies., The Beginning of Byzantine Chronography: John Malalas, in: G. Marasco (Hg.), Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D. Leiden/Boston 2003, 497–527, 513–515; M. Meier, Zur Neukonzeption chronologisch-eschatologischer Modelle im oströmischen Reich des 6. Jh. n. Chr. Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte der Spätantike, in: W. Geerlings (Hg.), Der Kalender. Aspekte einer Geschichte. Paderborn u. a. 2002, 151–181, bes. 159 ff.; ders., Zeitalter (wie Anm. 11), 444 ff. Zu den weiteren Hinweisen auf das ‚Antiochenische Modell' in den Quellen siehe ebenda 455 ff.

29 Alc. Avit. *epist.* 21 (R. Peiper [Ed.], Alcimi Ecdicii Aviti Viennensis Episcopi Opera quae supersunt. Berlin 1883 [ND 1961] [MGH AA VI 2], 54,3–13); siehe auch *epist.* 22 – p. 54,14–55,9; *epist.* 30 – p. 60,12–15; *epist.* 34 – p. 64,30; *carm.* 5,231–259.

30 *Paschale Campanum* ad a. 493; 496 (Th. Mommsen [Ed.], Chronica Minora Saec. IV. V. VI. VII., I. Berlin 1892 [ND München 1981] [MGH AA IX], 746 f.); *Fasti Vindobonenses Posteriores* ad a. 495 – p. 330; [Prosper Tiro] *De Enoc et Helia* p. 493.

31 Vgl. Landes, Apocalyptic Expectations (wie Anm. 19), 161: „Indeed, by 500 CE we have no document recognizing the arrival of the year 6000, no history dating by AM I [dem Modell des Africanus/Hippolytos, M.M.], and no particular evidence of apocalyptic panic". Ähnlich van den Brincken, Weltchronistik (wie Anm. 18), 65. Immerhin zeigt die Existenz diverser *Apokalypse*-Kommentare (z. B. von Primasius; vgl auch Caesarius von Arles), daß man sich weiterhin rege mit der Frage nach dem Weltende beschäftigte; zu diesen Kommentaren siehe Landes, Apocalyptic Expectations, 164 mit Anm. 112. Siehe auch die umfassende Übersicht bei R. Gryson, Les commentaires patristiques latins de l'Apocalypse, Revue théologique de Louvain 28 (1997) 305–337, 484–502.

selben Zeitraum aus dem Osten vorliegt – weder quantitativ noch qualitativ.[32] Woran liegt das?

Um das Ergebnis vorwegzunehmen: Die chronologischen Modelle, auf denen die Endzeiterwartungen im Osten ganz wesentlich basierten, haben für den Westen um 500 nur eine ganz marginale Rolle gespielt – obwohl dies noch um 400 n. Chr. anders war: Die Chronographen Q. Iulius Hilarianus (ca. 397) und Sulpicius Severus (ca. 404) etwa folgten noch dem von Africanus und Hippolytos errechneten Modell, als sie das Weltende um 500 ansetzten,[33] und noch im 1. Viertel des 5. Jahrhunderts finden wir dieselbe Kalkulation im *Liber Genealogus.*[34] Es war dann allerdings dem Einfluß der Autoritäten Hieronymus und Augustinus geschuldet, daß dieses Modell im Westen seit dem frühen 5. Jahrhundert erheblich an Einfluß verlor und daß das Jahr 500 dementsprechend im Westen eschatologisch weit weniger bedeutend gewesen ist als im Osten.

Bereits Eusebios von Kaisareia hatte im frühen 4. Jahrhundert in seiner *Chronik* eine alternative Kalkulation vorgelegt, wonach der Beginn des irdischen Wirkens Jesu in das Weltjahr 5228 zu datieren sei – womit das Weltende sich entsprechend verschoben hätte.[35] Allerdings hat der unter dem Einfluß des

32 Zu letzterem ist allerdings einschränkend hinzuzufügen, daß es prinzipiell ausgesprochen schwierig ist, aus dem vorliegenden Material sichere Schlußfolgerungen auf Breitenwirkung und Repräsentativität der apokalyptischen Texte zu ziehen. Unbestreitbar ist allerdings auch die Tatsache, daß für den Westen um 500 n. Chr. Zeugnisse wie etwa die Kontakien des Romanos Melodos, die auf eine große Verbreitung aktueller Endzeitängste schließen lassen, schlichtweg nicht vorliegen. Dies nur auf Überlieferungszufälle zurückzuführen, erscheint mir zu einfach. Denn auch die Quellen für Endzeiterwartungen um 500 im Osten haben sich in recht großer Zahl erhalten, obwohl sie durch das Fortbestehen der irdischen Welt letztlich ja widerlegt und damit überflüssig bzw. uninteressant geworden waren, denn „nichts ist obsoleter als eine Schrift, die das Ende der Welt voraussagt, nachdem das angegebene Datum vergangen ist" (Brandes, Anastasios [wie Anm. 11], 62).

33 Hilarianus, *De cursu temporum* 18, PL 13, 1105 f.; C. Frick (Ed.), Chronica Minora, I. Leipzig 1892, 153–174, hier 171,5–14; dazu Gelzer, Africanus II (wie Anm. 20), 121–129; van den Brincken, Weltchronistik (wie Anm. 18), 57–60; Kötting, Endzeitprognosen (wie Anm. 16), 129 f.; Schwarte, Vorgeschichte (wie Anm. 16), 169–176; Landes, Apocalyptic Expectations (wie Anm. 19), 152; Brandes, Anastasios (wie Anm. 11), 31. – Sulpicius Severus: Sulp. Sev. *Vita Martini* 24,3 (C. Halm [Ed.], Sulpicii Severi Libri qui supersunt [CSEL 1]. Wien 1866, 133); *Dial.* 2,14,4 (a.a.O., 197); *chron.* 2,27,2 (a.a.O., 82); 2,33,2–4 (a.a.O., 87); dazu Kötting, Endzeitprognosen 129; J. Vaesen, Sulpice Sévère et la fin des temps, in: Verbeke/Verhelst/Welkenhuysen, The Use and Abuse of Eschatology (wie Anm. 19), 49–70; St. Weber, Die Chronik des Sulpicius Severus. Charakteristika und Intentionen. Trier 1997.

34 *Liber Genealogus:* Th. Mommsen [Ed.], Chronica Minora I, MGH AA IX. Berlin 1892, 154–196, bes. 194–195; vgl. Landes, Apocalyptic Expectations (wie Anm. 19), 153.

35 Van den Brincken, Weltchronistik (wie Anm. 18), 60 ff.; Landes, Apocalyptic Expectations (wie Anm. 19), 149. Eusebios setzt die Vicennalien Konstantins (325 n. Chr.) in

Origenes stehende Eusebios es ohnehin vermieden, von einem konkreten Zeitpunkt des Weltendes zu sprechen, da er materialistisch-millenaristische Spekulationen grundsätzlich ablehnte.[36] Im griechischsprachigen Osten fand das eusebianische Modell nur wenig Zustimmung, nicht einmal die griechische Originalversion seiner *Chronik* ist erhalten geblieben. Dagegen war sein Einfluß auf das eschatologische Denken im Westen beträchtlich, denn im Jahr 379 übersetzte Hieronymus die *Chronik* des Eusebios ins Lateinische und „through this translation, Eusebius' chronological format, data and calculations became the foundation of all orthodox Western historiography".[37] Auch der erwähnte Rückgriff auf das von Africanus und Hippolytos errechnete Modell durch Autoren wie Hilarianus und Sulpicius Severus um 400 konnte den Siegeszug der von Eusebios/Hieronymus propagierten Kalkulation nicht mehr verhindern. Im 6. Jahrhundert jedenfalls datierte im Westen niemand mehr außer dem oströmisch sozialisierten Jordanes nach dem ursprünglichen Modell.[38] Dafür kam es dann zu verstärkten Endzeiterwartungen, als die Kalkulation des Eusebios/ Hieronymus ihrerseits die Grenze der 6000 Jahre erreicht hatte: Im Kontext der Kaiserkrönung Karls des Großen im Jahr 800.[39]

Die Frage, warum sich zu Beginn des 5. Jahrhunderts im Westen ausgerechnet die von Eusebios/Hieronymus vertretene Alternative durchgesetzt hat, ist nicht leicht zu beantworten. Die Autorität eines Hieronymus mag dabei eine wichtige Rolle gespielt haben, ferner die Tatsache, daß offenbar auch um 400 vielfach konkrete Endzeitängste bestanden, von denen sich sogar Hieronymus phasenweise nicht ganz befreien konnte und deren ausbleibende Erfüllung ge-

das Weltjahr 5526, vgl. R. W. Burgess, Studies in Eusebian and Post-Eusebian Chronography (Historia-Einzelschriften, 135). Stuttgart 1999, 64.

36 Landes, Apocalyptic Expectations (wie Anm. 19), 149 f.: „strategy of denial by ommission" (150); vgl. auch Podskalsky, Reichseschatologie (wie Anm. 19), 82 f.

37 Landes, Apocalyptic Expectations (wie Anm. 19), 151; vgl. auch ebenda 165; ähnlich Gelzer, Africanus II (wie Anm. 20), 23; vgl. auch F. Winkelmann, Historiography in the Age of Constantine, in: Marasco, Greek and Roman Historiography (wie Anm. 28), 3–41, bes. 20.

38 Iord. *Rom.* 10. Siehe van den Brincken, Weltchronistik (wie Anm. 18), 89; Landes, Apocalyptic Expectations (wie Anm. 19), 139, 165 mit Anm. 113. Zum oströmischen Hintergrund des Jordanes siehe auch W. Goffart, The Narrators of Barbarian History (A.D. 550–800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon. Princeton 1988, 42–47, bes. 46. Die geringen Spuren, die die Kalkulation des Africanus/Hippolytos im 5. Jh. im Westen hinterlassen hat, behandelt Landes, Apocalyptic Expectations (wie Anm. 19), 162.

39 Dazu siehe Landes, Apocalyptic Expectations (wie Anm. 19), 191 ff.; Brandes, Anastasios (wie Anm. 11), 27; ders., „Tempora periculosa sunt". Eschatologisches im Vorfeld der Kaiserkrönung Karls des Großen, in: R. Berndt (Hg.), Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur, Teil 1: Politik und Kirche. Mainz 1997, 49–79, 49 ff.; J. Heil, „Nos nescientes de hoc velle manere" – „We wish to remain ignorant about this": Timeless End, or: Approaches to Reconceptualizing Eschatology after A.D. 800 (A.M. 6000), Traditio 55 (2000) 73–103, bes. 73 ff.

nerelle Neuorientierungen erleichtert haben könnte.[40] Vor allem aber dürfte sich der Einfluß Augustins maßgeblich ausgewirkt haben, der zumindest implizit auf das eusebianische Modell zurückgegriffen hat.[41] Augustin setzte sich energisch gegen millenaristische Spekulationen und gegen die eschatologisch-apokalyptische Interpretation konkreter irdischer Ereignisse zur Wehr.[42] Ein wohlberatener Christ habe sich von derartigen Gedanken freizumachen.[43] Stattdessen gliederte er – im Rückgriff auf ältere Periodisierungen der *römischen* Geschichte[44] – nunmehr die *Welt*geschichte analog der Lebenszeit eines Menschen in sechs Zeitalter, wobei die Gegenwart in das letzte Zeitalter falle, das mit der Menschwerdung Christi begonnen habe. Obwohl Augustin keine konkrete Dauer dieses 6. Zeitalters angeben wollte (Isidor von Sevilla hat entsprechende Spekulationen später sogar ausdrücklich verboten),[45] ließ er allein durch die

40 Die wichtigsten Zeugnisse dafür hat Kötting, Endzeitprognosen (wie Anm. 16), 130 ff., zusammengestellt; vgl. auch Landes, Apocalyptic Expectations (wie Anm. 19), 153–156; Meier, Zeitalter (wie Anm. 11), 15 f. Zu den Ängsten des Hieronymus siehe etwa Hieron. *epist.* 123,15–16 (I. Hilberg [Ed.], Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae, III [CSEL 56]. Wien/Leipzig 1918, 91,17–94,13); Hieron. *In Ezech.* VIII praef. (F. Glorie [Ed.], S. Hieronymi Presbyteri Commentariorum in Hiezechielem Libri XIV [CCSL 74]. Turnhout 1964, 333); O. Zwierlein, Der Fall Roms im Spiegel der Kirchenväter, ZPE 32 (1978) 45–80, bes. 49; B. Feichtinger, Glaube versus Aberglaube. Der Untergang Roms in den Augen von Zeitgenossen, in: Chartulae. Festschrift für Wolfgang Speyer (JbAC Ergänzungsb. 28). Münster 1998, 145–166.

41 Landes, Apocalyptic Expectations (wie Anm. 19), 157, 159 f.

42 Vgl. P. Fredriksen, Apocalypse and Redemption in Early Christianity. From John of Patmos to Augustine of Hippo, VChr 45 (1991) 151–183, bes. 160 ff. Allerdings lassen sich noch beim frühen Augustin gewisse Sympathien für chiliastische Theorien ausmachen, denen zufolge nach den 6000 Jahren der irdischen Weltzeit eine längere Herrschaftszeit Gottes anbreche, z. B. Augustin. *hom.* 259,2, PL 38, 1197; ablehnend dann aber etwa Augustin. *civ.* 20,7; 20,21; *epist.* 197–199 (Al. Goldbacher [Ed.], S. Aureli Augustini Hipponiensis Episcopi Epistulae, IV [CSEL 57]. Wien/Leipzig 1911, 231–292). Vgl. dazu G. Folliet, La typologie du *sabbat* chez saint Augustin: son interprétation millénariste entre 389 et 400, Revue des études augustiniennes 2 (1956) 371–390.

43 Landes, Apocalyptic Expectations (wie Anm. 19), 156–158. Trotz allem sind auch nach Hieronymus und Augustin weiterhin immer wieder akute Endzeitängste greifbar (u. a. bei Augustins Schüler Quodvultdeus), vgl. Landes a.a.O., 158 f.; Fredriksen, Apocalypse (wie Anm. 42), 167; R. W. Burgess, The *Chronicle* of Hydatius and the *Consularia Constantinopolitana.* Two Contemporary Accounts of the Final Years of the Roman Empire. Oxford 1993, 9 f.

44 Etwa Cic. *rep.* 2,1,3; 2,11,21; Lact. *inst.* 7,15,14–17 (im Rückgriff auf Seneca); Flor. *epit.* praef. 4–8; Amm. 14,6,3–6. Zur Verwendung und Entwicklung entsprechender Lehren in der römischen Literatur vgl. R. Häussler, Vom Ursprung und Wandel des Lebensaltervergleichs, Hermes 92 (1964) 313–341; Schwarte, Vorgeschichte (wie Anm. 16), 43 ff.; A. Demandt, Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken, München 1978, 37 ff.

45 Vgl. Isid. Sev. *chron.* 418 (Th. Mommsen [Ed.], Chronica Minora II. MGH AA XI. Berlin 1894, 481): *Residuum saeculi tempus humanae investigationis incertum est. omnem*

Tatsache, daß er die Gegenwart gerade dort ansiedelte, dennoch Raum für weitere eschatologische Spekulationen.[46] Dieser Raum wurde auch weiterhin fleißig ausgenutzt, die Zeit um 500 verlor dabei aber die große Bedeutung, die sie im Osten besaß.[47]

Halten wir also fest: Während um das Jahr 500 im Osten konkrete und weit verbreitete Endzeitängste offenbar einen wichtigen Bestandteil der Alltagserfahrung und -bewältigung ausmachten, sah dies im Westen ganz anders aus. Auf dem für alle Christen so zentralen Gebiet der Eschatologie besaßen die beiden Reichshälften offenbar keine gemeinsame Basis mehr.

III.

Begeben wir uns in einem nächsten Schritt in das spätere 6. Jahrhundert und werfen wir wiederum zunächst einen Blick auf den Osten. Dort zeichnet sich deutlich eine interessante Tendenz ab: Die Zeugnisse für *akute* Endzeiterwartungen werden seltener. Zwar besitzen wir weiterhin unmißverständliche Hinweise auf konkrete apokalyptische Ängste, etwa im Kontext des Ausbruchs der Pest 541/42[48] oder des schweren Erdbebens in Konstantinopel 557,[49] aber solche Zeugnisse werden zunehmend punktuell, und insgesamt gesehen läßt sich der diesbezügliche Quellenbestand nicht mehr mit dem Material für die Zeit

---

enim de hac re quaestionem dominus Iesus Christus abstulit dicens: 'non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae pater posuit in sua potestate' [...].

46 Augustin. *De Genesi adversus Manichaeos* 1,35–41; *civ.* 22,30. Vgl. Th. Fuhrer, Augustinus. Darmstadt 2004, 148 f.; ausführlich Schwarte, Vorgeschichte (wie Anm. 16), 17 ff.; B. Kötting/W. Geerlings, Augustinus-Lexikon 1 (1986–1994) 150–158 (s.v. aetas).

47 Landes, Apocalyptic Expectations (wie Anm. 19), 161, vermutet darüber hinaus, daß aufgrund des prinzipiellen Verdikts Augustins gegenüber millenaristischen, auf das Jahr 500 hin zugespitzten Spekulationen entsprechende Texte, auch wenn sie vielleicht ursprünglich existiert haben mögen, schlichtweg nicht mehr kopiert worden seien.

48 Etwa Malal. p. 481,3–21 (L. Dindorf [Ed.], Ioannis Malalae Chronographia, Bonn 1831) = p. 406,87–407,8 (I. Thurn [Ed.], Ioannis Malalae Chronographia [CFHB 35]. Berlin/New York 2000); *Vita Nicolai Sionitae* 47–53 (H. Blum [Ed./Übers.], Die Vita Nicolai Sionitae. Bonn 1997, p. 64–70); auch die ausführliche Pestbeschreibung des Johannes von Ephesos (in: W. Witakowski [Übers.], Pseudo-Dionysios of Tel-Mahre. Chronicle, Part III [Translated Texts for Historians, 22]. Liverpool 1996, 74–98 = A. Harrak [Übers.], The Chronicle of Zuqnîn, Parts III and IV A.D. 488–775. Toronto 1999, 94–113) ist in einem streng apokalyptischen Ton gehalten, rekurriert aber vor allem auf alttestamentliche Strafprophetien. Vgl. Meier, Zeitalter (wie Anm. 11), 321 ff.; ders., „Hinzu kam auch noch die Pest ...". Die sogenannte Justinianische Pest und ihre Folgen, in: M. Meier (Hg.), Pest. Die Geschichte eines Menschheitstraumas. Stuttgart 2005, 86–107, 396–400.

49 Agath. *hist.* 5,3–9, bes. 5 (Agathiae Myrinaei Historiarum libri quinque, rec. R. Keydell [CFHB 2]. Berlin 1962, 166–175); dazu Meier, Zeitalter (wie Anm. 11), 405 ff.

um 500 vergleichen. Trotzdem – und das ist mir wichtig – wurde aber offenbar weiterhin erregt über das Weltende bzw. über damit zusammenhängende eschatologische Probleme diskutiert (dies zeigt sich schon daran, daß entsprechende Befürchtungen zu bestimmten Anlässen plötzlich wieder hervorbrechen konnten) – und zwar deshalb, weil die Parusie *nicht* zum erwarteten Zeitpunkt erfolgt war, weil dies erklärt werden mußte und weil die Konsequenzen für die gängigen chronologischen und eschatologischen Modelle nun zu erörtern waren. In diesen Kontext gehören u. a. neuerliche chronologische Spekulationen, die sich nahezu zwangsläufig auch mit der alten Frage der korrekten Berechnung des Ostertermins verquicken mußten;[50] aber auch die nunmehr entstehenden ersten griechischen Kommentare zur *Offenbarung* des Johannes (Oikumenios, Andreas von Kaisareia) hatten sich mit diesem Problem zu beschäftigen, und selbst der vielfach als naiv geltende Kaufmann Kosmas Indikopleustes räsonnierte über eschatologische Fragen, die sich aus der skizzierten Situation ergeben hatten.[51] Deutlich sind entsprechende Diskussionen auch in der syrischen Literatur faßbar, wo vereinzelt die Variante einer ‚Aufstockung' der 6000 Jahre auf 7000 Jahre diskutiert wurde.[52] Gerade solche Debatten um das Weltende, wie sie im späteren 6. Jahrhundert im Osten ganz offenkundig geführt wurden, machen damit ein weiteres Mal deutlich, in welch hohem Maße dort die verbreitete Weltuntergangsstimmung um 500 auf den geläufigen chronologischen Kalkulationen basiert hatte. Erst im 7. Jahrhundert waren es im Osten aktuelle Zeiterfahrungen (persische Besetzung byzantinischer Territorien; Fall Jerusalems 614; Angriff der Araber seit 634), die wieder zu konkreteren Endzeitängsten führten.[53]

---

50 Vgl. zu diesem Komplex Meier, Zeitalter (wie Anm. 11), 443 ff., bes. 466 ff. (zu den Diskussionen über den Ostertermin).

51 Podskalsky, Reichseschatologie (wie Anm. 19), 16–19 (Kosmas), 84–88 (Oikumenios, Andreas); Meier, Zeitalter (wie Anm. 11), 478–481.

52 P. Bruns, Endzeitberechnungen in der syrischen Kirche, in: Geerlings, Kalender (wie Anm. 28), 122–139, bes. 128 ff.; Meier, Zeitalter (wie Anm. 11), 460 f.

53 Die Endzeitängste, die mit dem byzantinisch-persischen Krieg einhergingen, scheinen sich in dem sog. Chosroes-Vatizinium (Theophyl. Sim. 5,15 [Theophylacti Simocattae historiae, ed. C. de Boor. Stuttgart 1972, 216–218]; dazu siehe G. J. Reinink, Heraclius, the New Alexander. Apocalyptic Prophecies during the Reign of Heraclius, in: G. J. Reinink/B. H. Stolte [Hgg.], The Reign of Heraclius (610–641). Crisis and Confrontation [Groningen Studies in Cultural Change, 2]. Leuven 2002, 81–94, bes. 87 ff.) und in der Golinduch-Geschichte (Theophyl. Sim. 5,12 [ed. de Boor, 210–212]) zu spiegeln. Für die apokalyptischen Befürchtungen, die sich mit der Araberinvasion verbanden, stellt die Apokalypse des Ps.-Methodios das bekannteste Zeugnis dar, vgl. Brandes, Apokalyptische Literatur (wie Anm. 22), 310 ff.; H. Möhring, Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung (Mittelalter-Forschungen, 3). Stuttgart 2000, 54 ff.

Und einmal mehr sieht die Situation im Westen ganz anders aus. Denn anders als zu Beginn des 6. Jahrhunderts scheint das Endzeitproblem jetzt zumindest im merowingischen Gallien und im langobardisch-byzantinischen Italien eine gesteigerte Bedeutung besessen zu haben. Der wohl prominenteste Exponent dieser akuten Naherwartungen dürfte Papst Gregor der Große (590–604) gewesen sein,[54] der überall die Vorzeichen des nahenden Endes um sich wähnte.[55] Noch sein Biograph Johannes Diaconus konnte im 9. Jahrhundert festhalten: „Und so beschäftigte sich Gregor in all seinen Worten wie Taten mit dem drohenden jüngsten Tag des zukünftigen Strafgerichts, und je vorsichtiger er alle Aspekte von allem erwog, desto näher nahm er das bevorstehende Ende der Welt wahr, da die Signale für ihren Untergang zunahmen".[56] Und in der Tat spiegeln nicht nur Gregors Schriften eine permanente Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Weltendes, sondern auch sein Wirken als Papst stand ganz unter diesem Zeichen. Der Aristokrat aus angesehener senatorischer Familie hatte es wohl bereits ca. 572/573 zum Stadtpräfekt Roms gebracht, bevor er sich kurz darauf in die mönchische Einsamkeit zurückzog – möglicherweise, um sich spirituell auf das Weltende vorzubereiten.[57] Im Jahr 590 jedoch starb Papst Pelagius II. an der Pest, die Rom damals in verheerender Weise heimsuchte, und Gregor wurde – angeblich gegen seinen Willen – zu seinem Nachfolger gewählt.[58] Von nun an sah er eine seiner Hauptaufgaben u. a. darin, seine Zeitgenossen zur Buße vor Gott anzuleiten, um dadurch möglichst viele von ihnen vor der mit dem jüngsten Tag hereinbrechenden Verdammnis zu bewahren. Gleich die erste spektakuläre Aktion des designierten Papstes, der

54 Zu Gregor dem Großen siehe vor allem die Monographie von R. A. Markus, Gregory the Great and His World. Cambridge 1997. Einen kurzen Überblick bietet R. Manselli, RAC 12 (1983) 930–951 (s.v. Gregor der Große V). Daneben siehe auch J. Richards, Gregor der Große. Sein Leben, seine Zeit. Graz/Wien/Köln 1983; H. Leppin, Die Kirchenväter und ihre Zeit. München 2000, 101–111.

55 Leppin, Kirchenväter (wie Anm. 54), 109. Zur Endzeiterwartung Gregors siehe C. Dagens, La fin des temps et l'église selon Saint Grégoire le Grand, Recherches de science religieuse 58 (1970) 273–288 (mit den wichtigsten Belegstellen); R. E. McNally, Gregory the Great and His Declining World, AHP 16 (1978) 7–26; H. Savon, L'Antéchrist dans l'œuvre de Grégoire le Grand, in: J. Fontaine/R. Gillet/S. Pellistrandi (Hgg.), Grégoire le Grand. Paris 1986, 389–405; Markus, Gregory the Great (wie Anm. 54), 51 ff.; M. Simonetti, Gregorio Magno e la nascita dell'Europa, Vetera Christianorum 34 (1997) 311–327, bes. 313 f.; C. Ricci, Mysterium Dispensationis. Tracce di una teologia della storia in Gregorio Magno. Rom 2002.

56 Joh. Diac. *Vita Greg.* 4,65, PL 75, 214AB.

57 So McNally, Gregory the Great (wie Anm. 55), 11; Prinz, Von Konstantin zu Karl dem Grossen (wie Anm. 4), 51 f.

58 Zu Gregors Karriere siehe im einzelnen Markus, Gregory the Great (wie Anm. 54), 8–14. Zur Wahl Gregors zum Papst siehe E. H. Fischer, Gregor der Große und Byzanz. Ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Politik, ZRG kan. Abt. 67 (1950) 15–144, bes. 33 ff.

damals noch nicht in sein Amt eingeführt worden war, spiegelt diese Haltung. Damals bedrohten die Langobarden die Stadt; eine Tiberflut hatte schwere Schäden angerichtet und eine Hungersnot ausgelöst, die Römer wollten in den Fluten sogar einen Drachen erblickt haben; und überdies war auch noch die Pest ausgebrochen.[59] Um der Seuche Herr zu werden, beraumte Gregor eine Bußprozession zu Ehren der Gottesmutter an. Dieses Mittel der kollektiven Bewältigung einer Pestepidemie hatte er aller Wahrscheinlichkeit nach in Konstantinopel kennengelernt, wo er in den Jahren 579/80–586 als Vertreter des Papstes (Apokrisiar) geweilt hatte, wo er u. a. enge Beziehungen zu Kaiser Maurikios geknüpft und Einblick in die Bräuche im Osten erhalten hatte.[60] Dort hatte Justinian im Jahr 542 im Kampf gegen die Pest die Hypapante-Prozession als Bußprozession zu Ehren Marias eingeführt.[61] Gregor jedoch gestaltete die Anregungen, die er aus dem Osten mitgenommen hatte, zu einem ungleich universaleren Ereignis aus. Denn er sah in der Prozession vor allem die Gelegenheit, seine sündigen Zeitgenossen angesichts des drohenden Endes zur Buße zu bewegen. In sieben Zügen sollte sich die Bevölkerung Roms zur Kirche S. Maria Maggiore begeben. Hartmut Leppin hat angemerkt, daß die Ein-

59 Greg. Tur. *Hist.* 10,1 (Gregorii episcopi Turonensis Libri historiarum X, edd. B. Krusch – W. Levison, MGH. Scriptores rerum Merovingicarum, I/1. Hannover 1951, 477–481); Paul. Diac. *Hist. Lang.* 3,24 (Pauli Historia Langobardorum, edd. L. Bethmann et G. Waitz, MGH, Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum. Hannover 1878, 104,22–105,14); Joh. Diac. *Vita Greg.* 1,34–37, PL 75, 77C-78B; vgl. Greg. *epist.* 1,3 (S. Gregorii Magni Registrum epistularum, I, ed. D. Norberg [CCSL 140]. Tournhout 1982, 3); *Dial.* 3,19 (Grégoire le Grand, Dialogues, éd. et rad. par A. de Vogüé/P. Antin, II [SC 260]. Paris 1979, 346–350); Markus, Gregory the Great (wie Anm. 54), 13. Vgl. C. Pietri, La Rome de Grégoire, in: Gregorio Magno e il suo tempo. XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome. Roma, 9–12 maggio 1990, I: Studi storici. Rom 1991, 9–32, bes. 9 ff.

60 Über Gregors Pestprozession im Jahr 590 berichtet ausführlich Greg. Tur. *Hist.* 10,1 (edd. Krusch/Levison [wie Anm. 59], 477–481); vgl. daneben auch Paul. Diac. *Hist. Lang.* 3,24 (ed. Waitz [wie Anm. 59], 104,22–105,14); Paul. Diac. *Vita Greg.* 10–11 (H. Grisar [Ed.], Die Gregorbiographie des Paulus Diakonus in ihrer ursprünglichen Gestalt, nach italienischen Handschriften, Zeitschrift für katholische Theologie 11 [1887] 158–173, hier 167–169); Joh. Diac. *Vita Greg.* 1,41–43, PL 75, 79C-81A. Vgl. noch H. H. Mollaret/J. Brossollet, La procession de saint Grégoire et la peste à Rome en l'an 590, Médicine de France 199 (1969) 13–22; M. Meier, Von Prokop zu Gregor von Tours. Kultur- und mentalitätengeschichtlich relevante Folgen der ‚Pest' im 6. Jahrhundert, in: K.-P. Jankrift/F. Steger (Hgg.), Gesundheit – Krankheit. Kulturtransfer medizinischen Wissens von der Spätantike bis in die Frühe Neuzeit. Köln/Weimar/Wien 2004, 19–40, bes. 33 ff. (mit Begründung der These eines Imports der Pestprozession aus Konstantinopel durch Gregor den Großen); H. Leppin, Gregor der Große. Die heilsame Seuche, in: Meier (Hg.), Pest (wie Anm. 48), 108–116, 400–401.

61 Dazu M. Meier, Kaiserherrschaft und „Volksfrömmigkeit" im Konstantinopel des 6. Jahrhunderts n. Chr. Die Verlegung der Hypapante durch Justinian im Jahr 542, Historia 51 (2002) 89–111; ders., Zeitalter (wie Anm. 11), 570 ff.

teilung dieser Züge überhaupt nicht der traditionellen sozialen Schichtung der römischen Gesellschaft entsprach, sondern kirchlichen Kriterien folgte.[62] Noch wichtiger scheint mir die Siebenzahl zu sein, die im Kontext der Prozession auch keine regionalen Bezüge (etwa zu den sieben Hügeln Roms) aufweist; allerdings ist sie für sich genommen bereits stark eschatologisch konnotiert.[63] Der Historiker Gregor von Tours überliefert eine Predigt, die Papst Gregor anläßlich dieser Prozession, der *septiformis laetania*,[64] gehalten haben soll und aus der sein Bestreben, die Römer zur Buße zu bewegen, klar hervorgeht:[65] „Erwäget aber wohl“, mahnt dort der designierte Papst, „wie der vor dem Throne des strengen Richters erscheinen wird, dem nicht einmal die Zeit bleibt zu beweinen, was er getan hat. [...] Ein jeder also von uns wende sich zur Buße und beklage seine Sünden, solange es noch Zeit ist zu Tränen und bevor der Streich ihn trifft.“ Ganz in diesem Sinne ging es Gregor letztlich auch gar nicht darum, seine Mitbürger vor dem Tod, namentlich vor einem grauenhaften Pesttod, zu retten, sondern sein Ziel bestand darin, noch vor dem jüngsten Tag möglichst viele Sünder zu reuiger Umkehr zu bewegen. Und so ist es auch nicht verwunderlich, daß sich während der Prozession entsetzliche Szenen abgespielt haben sollen, die Gregor aber nicht an der konsequenten Durchführung seines Vorhabens hindern konnten. Gregor von Tours berichtet, „daß damals im Verlauf einer Stunde [...] achtzig Menschen zu Boden gestürzt und gestorben seien. Doch der

62 Leppin, Gregor der Große (wie Anm. 60), 114. Die Aufteilung der Züge entsprach der Gliederung des Kirchenvolks: Jeweils von Priestern angeführt zogen (1) der (sonstige) Klerus, (2) Äbte und Mönche, (3) Äbtissinnen und Nonnen, (4) Kinder, (5) Laien, (6) Witwen und (7) Ehefrauen in einzelnen Zügen zur Marienkirche, wo sich alle Teilprozessionen vereinigten, vgl. Greg. Tur. *Hist.* 10,1 (edd. Krusch/Levison [wie Anm. 59], 480,13–481,6); Paul. Diac. *Hist. Lang.* 3,24 (ed. Waitz [wie Anm. 59], 105,9–12); Joh. Diac. *Vita Greg.* 1,42 (PL 75, 80D-81A).

63 H. Giesen, Die Offenbarung des Johannes. Übersetzt und erklärt. Regensburg 1997, 156 f., bes. 157: „In der Offb ist die Zahl sieben die Zahl der Geschehnisse in der Endzeit schlechthin“. Vgl. auch W. Brandes, Sieben Hügel: Die imaginäre Topographie Konstantinopels zwischen apokalyptischem Denken und moderner Wissenschaft, Rechtsgeschichte 2 (2003) 58–71.

64 So die Bezeichnung der Prozession bei Greg. Tur. *Hist.* 10,1 (edd. Krusch/Levison [wie Anm. 59], 480,10); Paul. Diac. *Hist. Lang.* 3,24 (ed. Waitz [wie Anm. 59], 105,7 f.); Paul. Diac. *Vita Greg.* 11 (ed. Grisar [wie Anm. 59], 168–169); Joh. Diac. *Vita Greg.* 1,41 (PL 75, 80C).

65 Greg. Tur. *Hist.* 10,1 (edd. Krusch/Levison [wie Anm. 59], 479,10–14; Übersetzung von W. Giesebrecht): *Pensate ergo, qualis ad conspectum districti Iudicis pervenit, cui non vacat flere quod fecit. [...] Unusquisque ergo nostrum ad paenitentiae lamenta confugiat dum flere ante percussionem vacat.* Vgl. Paul. Diac. *Vita Greg.* 11 (ed. Grisar [wie Anm. 59], 167–169). Gegen die vereinzelt geäußerten Bedenken hinsichtlich der Authentizität der Predigt (vgl. O. Chadwick, Gregory of Tours and Gregory the Great, JThS 50 [1949] 38–49) vgl. M. Heinzelmann, Gregor von Tours (538–594). ›Zehn Bücher Geschichte‹. Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert. Darmstadt 1994, 206 Anm. 83.

künftige Bischof hörte nicht auf das Volk zu ermahnen, es solle im Gebete nicht nachlassen".[66] Es ging also gar nicht um das *Über*leben in Zeiten der Pest, sondern um das *ewige* Leben nach dem Weltende, das u.a. durch die Pest angekündigt wurde.[67]

Buße und Erlösung angesichts des jüngsten Tages – dies sind Grundgedanken, auf die man immer wieder in Gregors Schriften trifft. Im November desselben Jahres 590 predigte Gregor vor den Römern über die Lukas-Apokalypse (Lk 21,25–33). In diesem Text findet seine konkrete Naherwartung nunmehr deutlichsten Ausdruck, und hier zeigt sich zudem, daß es vor allem die desolaten äußeren Umstände waren, die Gregor so intensiv auf das Ende der Welt blicken ließen: Hunger, Seuchen und andere Naturkatastrophen, dazu die Langobardeninvasion in Italien und die permanente Bedrohung Roms hatten ihm den Glauben an ein Weiterbestehen der irdischen Welt genommen. Der allseits manifeste Niedergang Roms war für ihn, den Senator und Mönch, das deutlichste Signal für das drohende Ende, denn Rom war in seinen Augen die Welt.[68] Die apokalyptischen Zeichen, von denen der Evangelist spricht, sieht der Papst erfüllt:[69]

---

66 Greg. Tur. *Hist.* 10,1 (ed. Krusch/Levison [wie Anm. 59], 481,10–12; Übersetzung von W. Giesebrecht): *in unius horae spatio [...] octaginta homines ad terram conruisse et spiritum exalasse. Sed non distitit sacerdos dandus praedicare populo, ne ab oratione cessarent.* Vgl. Paul. Diac. *Hist. Lang.* 3,24 (ed. Waitz [wie Anm. 59], 105,7); Joh. Diac. *Vita Greg.* 1,43 (PL 75, 81A).

67 Gleichwohl zeitigte die Prozession auch im Hinblick auf die Pest den erhofften Erfolg: Obwohl die Seuche in Italien keinesfalls eingedämmt war und es immer wieder zu erneuten Ausbrüchen kam, galt sie nach Gregors Maßnahme als besiegt. Schon bald erhielt das Ereignis legendäre Züge: Der Erzengel Michael soll während der Prozession über der später nach ihm benannten Engelsburg erschienen sein und, um das Ende der Epidemie anzukündigen, sein blutiges Schwert in die Scheide gesteckt haben. Gregors erfolgreiche Pestprozession jedenfalls war im Mittelalter ein vielbeschworenes Ereignis. Die Prozession selbst entwickelte sich noch unter Gregors Pontifikat zu einer jährlichen Institution. Vgl. im einzelnen dazu Meier, Von Prokop zu Gregor von Tours (wie Anm. 60), 38 f.

68 Dagens, Fin des temps (wie Anm. 55), 280–284; McNally, Gregory the Great (wie Anm. 55), 18 f., mit Hinweis auf Greg. *hom. in Hiezech.* 2,6,22; 24 (M. Adriaen/V. Recchia/E. Gandolfo [Ed./Übers.], Sancti Gregorii Magni Homiliae in Hiezechihelem. Liber Secundus – San Gregorio Magno, Omelie su Ezechiele. Libro Secondo. Rom 1993, 170–172, 174) aus dem Jahr 593, wo die traurige Lage Roms als symptomatisch für den endzeitlichen Zustand der Welt gedeutet wird (vgl. etwa ebenda 24 [a.a.O., 174]: *Haec autem quae de Romanae urbis contritione dicimus, in cunctis facta mundi civitatibus scimus. [...] Despiciamus ergo ex toto animo hoc praesens saeculum vel exstinctum; finiamus mundi desideria saltem cum mundi fine*); Dagens, Fin des temps, 273. Zum desolaten Zustand Roms und der Welt aus Gregors Sicht vgl. etwa Greg. *Dial.* 3,38 (edd. de Vogüé/Antin [wie Anm. 59], 428–432); *hom. in Evang.* 1,17,16 (M. Fiedrowicz [Ed./Übers.], Homiliae in Evangelia – Evangelienhomilien, I [Fontes Christiani, 28/1]. Freiburg/Basel/Wien 1997, 296–298); *hom. in Evang.* 2,28,3 (M. Fiedrowicz [Ed./Übers.], Homiliae

> Von all dem sehen wir, wie es zum Teil tatsächlich schon eingetreten ist, von anderem fürchten wir, daß es in naher Zukunft hereinbrechen wird. Denn daß sich Volk gegen Volk erhebt und deren Drangsal die Erde heimsucht, nehmen wir in unseren Zeiten schon mehr wahr, als daß wir es in Büchern lesen. Ihr wißt, wie häufig wir schon von anderen Gegenden vernahmen, daß ein Erdbeben zahllose Städte einstürzen läßt. Unaufhörlich müssen wir Pestepidemien erdulden. Zwar sehen wir bislang noch keinerlei Zeichen an Sonne, Mond und Sternen, doch daß dies nicht mehr allzu weit entfernt ist, können wir aus klimatischen Veränderungen schließen. Immerhin haben wir, schon bevor Italien dem heidnischen Schwert ausgeliefert wurde, am Himmel feurige Schlachtreihen erblickt, sogar funkelndes Blut, welches später als das der Menschheit vergossen wurde. Ein außergewöhnliches Aufbrausen des Meeres und der Wogen ist bislang nicht eingetreten. Da sich aber viel Angekündigtes schon erfüllt hat, besteht kein Zweifel, daß auch das Wenige, das noch aussteht, folgt, bietet doch das Eintreten der vergangenen Ereignisse die Gewähr für das noch Kommende.

Minutiös werden hier die einzelnen Endzeitzeichen der Lukas-Prophezeiung durchgearbeitet und auf aktuelle Zeiterfahrungen bezogen, so daß tatsächlich niemand mehr bezweifeln konnte: Das Ende der Welt war gekommen. Um diese Schlußfolgerung noch zusätzlich zu illustrieren, greift der gelehrte Bischof sogar auf den traditionellen Topos vom Greisenalter der Welt zurück:[70]

---

in Evangelia – Evangelienhomilien, II [Fontes Christiani, 28/2]. Freiburg/Basel/Wien 1998, 524–526); *hom. in Hiezech.* 1,9,9 (M. Adriaen/V. Recchia/E. Gandolfo [Ed./Übers.], Sancti Gregorii Magni Homiliae in Hiezechihelem. Liber Primus – San Gregorio Magno, Omelie su Ezechiele. Libro Primo. Rom 1992, 274); *epist.* 3,29; 3,61 (Ed. Norberg [wie Anm. 59], 174 f., 209–211); 5,37 (a.a.O., 309,53–58): *Ecce cuncta in Europae partibus barbarorum iuri sunt tradita, destructae urbes, eversa castra, depopulatae provinciae; nullus terram cultor inhabitat; saeviunt et dominantur cotidie in nece fidelium cultores idolorum: et tamen sacerdotes, qui in pavimento et cinere flentes iacere debuerunt, vanitatis sibi nomina expetunt et novis ac profanis vocabulis gloriantur*; 11,37 (S. Gregorii Magni Registrum epistularum, II, ed. D. Norberg [CCSL 140A]. Tournhout 1982, 929–932); *mor.* 21,22,35 (M. Adriaen [Ed.], S. Gregorii Magni moralia in Iob libri XI-XXII [CCSL 143A]. Turnhout 1979, 1090,1–1091,34; PL 76, 210B-211A).

69 Greg. *hom. in Evang.* 1,1,1 (ed. Fiedrowicz [wie Anm. 68], 52): *Ex quibus profecto omnibus alia iam facta cernimus, alia e proxima ventura formidamus. Nam gentem super gentem exsurgere, earumque pressuram terris insistere, plus iam in nostris temporibus cernimus, quam in codicibus legimus. Quod terraemotus urbes innumeras subruat, ex aliis mundi partibus scitis quam frequenter audivimus. Pestilentias sine cessatione patimus. Signa vero in sole et luna et stellis adhuc aperte minime videmus: sed quia et haec non longe sint, ex ipsa iam aeris immutatione colligimus. Quamvis priusquam Italia gentili gladio ferienda traditur, igneas in coelo acies vidimus, ipsum qui postea humani generis fusus est, sanguinem corruscantem. Confusio autem maris et fluctuum necdum nova exorta est. Sed cum multa praenuntiata iam completa sint, dubium non est, quin sequantur etiam pauca quae restant: quia sequentium rerum certitudo est praeteritarum exhibitio*; dazu siehe Lauras, Le commentaire de Lc. 21,25–33, Studia Patristica 7 (1966) 503–515. Vgl. auch Greg. *hom. in Evang.* 2,35,1–3 (ed. Fiedrowicz [wie Anm. 68], 684–692); *Dial.* 3,38 (edd. de Vogüé/Antin [wie Anm. 59], 428–432).

70 Greg. *hom. in Evang.* 1,1,5 (ed. Fiedrowicz [wie Anm. 68], 58–60): *Ecce, fratres mei, iam cernimus, quod audiebamus. Novis quotidie et crebrescentibus malis mundus urgetur. Ex illa*

> Seht, meine Brüder, schon schauen wir, was wir gehört haben. Täglich wird die Welt von neuen und stets größeren Übeln bedrängt. Ihr seht, wie wenige aus dem zahlreichen Volk übriggeblieben sind; dennoch bedrängen uns noch täglich Heimsuchungen, brechen plötzliche Unglücksfälle herein, treffen uns neue und unvorhergesehene Katastrophen. Wie nämlich in der Jugend der Körper voller Kraft ist, die Brust stark und gesund, der Nacken fest, die Bronchien voll, jedoch im Greisenalter die Gestalt gebeugt ist, der Nacken sich kraftlos neigt, häufige Atemnot die Brust beklemmt, die Kraft nachläßt, die Worte des Sprechenden von Kurzatmigkeit unterbrochen werden [...], ebenso stand die Welt in früheren Jahren sozusagen voller Jugendkraft, war stark genug, daß sich die Menschheit fortpflanzte, war voll blühenden Lebens und durch allseitigen Überfluß wohlauf. Nun jedoch wird sie durch ihr Greisenalter niedergedrückt und sozusagen durch zunehmende Beschwerden zum nahen Tod gedrängt.

All dies mündet – ähnlich wie die Predigt anläßlich der Pestprozession – in den eindringlichen Aufruf zur Buße, um doch noch vor Ablauf der verbleibenden Frist Erlösung zu erfahren:[71]

> Daher gilt es zu bedenken, daß die gegenwärtigen Drangsale von jener letzten Drangsal so verschieden sind wie die Gestalt eines Herolds von der Macht eines Richters. Geliebte Brüder, richtet also eure Aufmerksamkeit auf jenen Tag, bessert euer Leben, ändert euren Lebenswandel, überwindet mit Widerstand die versucherischen Übel, die begangenen aber ahndet mit Tränen. Der Ankunft des ewigen

---

plebe innumera quanti remanseritis, aspicitis; et tamen adhuc quotidie flagella urgent, repentini casus opprimunt, novae nos et improvisae clades affligunt. Sicut enim in iuventute viget corpus, forte et incolume manet pectus, torosa cervix, plena sunt bronchia; in annis autem senilibus statura curvatur, cervix exsiccata deponitur, frequentibus suspiriis pectus urgetur, virtus deficit, loquentis verba anhelitus interdicit; [...] ita mundus in annis prioribus velut in iuventute viguit, ad propagandam humani generis prolem robustus fuit, salute corporum viridis, opulentia rerum pinguis; at nunc ipsa sua senectute deprimitur, et quasi ad vicinam mortem molestiis crescentibus urgetur. Vgl. auch Greg. *hom. in Evang.* 1,1,1 (ed. Fiedrowicz [wie Anm. 68], 50). Zum Topos des *mundus senescens* siehe Demandt, Metaphern (wie Anm. 44), 37–45. Gregor entwickelt an anderer Stelle, in einer wohl Anfang 591 gehaltenen Predigt über das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20), das Schema der Altersstufen der Welt weiter und deutet dabei die Phase von der Ankunft des Herrn bis zum Ende der Welt (*ab adventu Domini usque ad finem mundi*) als elfte Stunde und Zeit der Altersschwäche bzw. des hohen Alters (*undecima vero hora ea est, quae decrepita vel veterana dicitur*), vgl. Greg. *hom. in Evang.* 1,19,1–2 (ed. Fiedrowicz [wie Anm. 68], 320–324). – Zum Schema der sechs Zeitalter der Welt bei Gregor siehe Markus, Gregory the Great (wie Anm. 54), 56. Allgemein dazu P. Siniscalco, Le età del mondo in Gregorio Magno, in: Fontaine u. a. (Hgg.), Grégorie le Grand (wie Anm. 55), 377–387.

71 Greg. *hom. in Evang.* 1,1,6 (ed. Fiedrowicz [wie Anm. 68], 62): *Unde et considerare necesse est, quia ab illa tribulatione ultima tantum sunt istae tribulationes dissimiles, quantum a potentia iudicis persona praeconis distat. Illum ergo diem, fratres carissimi, tota intentione cogitate, vitam corrigite, mores mutate, mala tentantia resistendo vincite, perpetrata autem fletibus punite. Adventum namque aeterni iudicis tanto securiores quandoque videbitis, quanto nunc districtionem illius timendo praevenitis.*

> Richters werdet ihr einmal um so sicherer entgegensehen, je mehr ihr jetzt seiner Strenge durch Furcht zuvorkommt.

Gregor dürfte mit seinen bewegenden Worten das ausgesprochen haben, was viele seiner Zeitgenossen umtrieb. Als Bischof von Rom kann er kaum lediglich eigene übersteigerte Individualerwartungen in seinen Predigten und Schriften verbreitet haben, sondern war gezwungen, gerade auf die Ängste und Hoffnungen der Gläubigen einzugehen. Man wird daher nicht fehlgehen, ihn als Sprachrohr verbreiteter Haltungen anzusehen. Zugleich wird sein Einfluß als Papst aber auch mit dazu beigetragen haben, daß entsprechende Befürchtungen – auch außerhalb Italiens – noch weiteren Nährboden erhielten. Denn der Bischof von Rom stellte sich ganz in den Dienst der Eschatologie und trat als entschiedener Verkünder des baldigen Weltendes auf. Welthistorische Bedeutung hat er dadurch erlangt, daß er u. a. mit Blick auf den in Kürze anbrechenden jüngsten Tag ein groß angelegtes Programm zur Heidenmission eingeleitet hat (vor allem der Angelsachsen in Britannien), um möglichst vielen Menschen die Gelegenheit zu geben, die noch verbleibende Zeit zur Bekehrung und Buße zu nutzen und so den ewigen Frieden zu finden.[72] Nur ein asketisch-heiligmäßiges Leben konnte nach Gregors Überzeugung jetzt noch Rettung garantieren, und insbesondere seine 4 Bücher *Dialogi* sollten demonstrieren, daß diese Heiligkeit für alle erreichbar war.[73]

Vor allem die aktuellen Mißstände der eigenen Zeit, insbesondere die politischen Unsicherheiten in Italien nach dem Langobardeneinfall, die Verwüstungen und der Hunger auf der Apenninhalbinsel infolge der desaströsen ostgotisch-oströmischen Kriege und diverse Naturkatastrophen scheinen Gregor und wohl auch viele Zeitgenossen dazu geführt zu haben, ihre Ängste und Hoffnungen in eschatologischen Kategorien zu verarbeiten; der Zusammenhang zwischen der Wahrnehmung eines universalen Niedergangs und eschatologischen Spekulationen ist bei Gregor jedenfalls stets präsent. Hingegen waren Persönlichkeiten wie Cassiodor oder Isidor von Sevilla, die vor und nach Gregor

---

72 Greg. *epist.* 11,37 (ed. Norberg [wie Anm. 68], bes. 931,43–50). Vgl. Dagens, Fin des temps (wie Anm. 55), 276 f.; H. Chadwick, Gregory the Great and the Mission to the Anglo-Saxons, in: Gregorio Magno e il suo tempo. XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome. Roma, 9–12 maggio 1990, I: Studi storici. Rom 1991, 199–212, hier 206; Markus, Gregory the Great (wie Anm. 54), 54, 59 („All Gregory's eschatological purple passages serve this end: to proclaim an ascetic Christian morality of renunciation"), 177–187; Simonetti, Gregorio Magno (wie Anm. 55), 314, 319; Prinz, Von Konstantin zu Karl dem Grossen (wie Anm. 4), 52, 335.

73 McNally, Gregory the Great (wie Anm. 55), 14; Markus, Gregory the Great (wie Anm. 54), 66.

jeweils in Phasen größerer Sicherheit lebten, auf entsprechende Deutungskategorien nicht angewiesen.[74]

Im späten 6. Jahrhundert jedoch war die Angst vor dem Ende im Westen ein Phänomen, dem man immer wieder begegnet. Der irische Missionar Columban d. J. († 616) etwa äußert ähnliche Gedanken,[75] und vor allem der fränkische Historiker Gregor von Tours († 594) bietet in dieser Hinsicht reichhaltiges Material.[76] Falsche Wundermänner und Propheten, so berichtet er, durchzogen überall die Lande (*per totas Gallias emerserunt*)[77] und gaben Anlaß zu endzeitlichen Spekulationen – denn ihre Ankunft hatte schon der Evangelist Matthäus für die letzten Zeiten angekündigt (Mt 24,24), und auf diesen Zusammenhang macht der Historiker denn auch explizit aufmerksam:[78]

> So gibt es viele, die nicht ablassen, mit solchen Verführungskünsten das unwissende Volk in Irrtum zu setzen; von ihnen gilt, wie ich meine, was der Herr im Evangelium über die jüngsten Zeiten sagt: „Es werden Pseudochristus und falsche Propheten aufstehen und große Zeichen und Wunder tun, daß verführet werden in den Irrtum auch die Auserwählten.“

Sowie an anderer Stelle:[79]

---

74 Vgl. Markus, Gregory the Great (wie Anm. 54), 54.

75 Columbanus, *Carmen de mundi transitu* (G. S. M. Walker [Ed.], Sancti Columbani Opera. Dublin 1957, 182–184); *epist* 5,4 (ed. Walker, 40): *mundus iam declinat*; 5,7 (ed. Walker, 42): *Dominus appropinquat, et prope iam in fine consistimus inter tempora periculosa*; *serm* 3,1 (ed. Walker, 72): *mundus enim transibit et cottidie transit et rotatur ad finem.* Dazu McNally, Gregory the Great (wie Anm. 55), 13 f.

76 Allgemein dazu G. de Nie, Roses in January: A Neglected Dimension in Gregory of Tours' *Historiae*, Journal of Medieval History 5 (1979) 259–289; dies., Views from a Many-Windowed Tower. Studies of Imagination in the Works of Gregory of Tours. Amsterdam 1987, 46 ff. Vgl. allerdings Goffart, Narrators (wie Anm. 38), 187, der die Bedeutung entsprechender Passagen – sicherlich zu unrecht – nicht allzu hoch veranschlagt: „Casual allusions aside, the subject returns only in the books IX–X, in the limited context of false prophets and miracle workers“. Eine solche Sichtweise verkennt aber den grundsätzlich eschatologisch ausgerichteten, auf das endzeitlich konnotierte Buch 10 hin angelegten Aufbau des Gesamtwerks, den Heinzelmann, Gregor von Tours (wie Anm. 65), 69 ff., klar herausgearbeitet hat.

77 Greg. Tur. *Hist.* 10,25 (edd. Krusch/Levison [wie Anm. 59], 519,9).

78 Greg. Tur. *Hist.* 9,6 (edd. Krusch/Levison [wie Anm. 59], 420,2–6; Übersetzung nach W. Giesebrecht): *Multi enim sunt, qui, has seductiones exercentes, populum rusticum in errore ponere non desistunt, de quibus, ut opinor, et Dominus in euangelio ait, consurgere in novissimis temporibus pseudochristus et pseudoprophetas, qui, dantes signa et prodigia, etiam electos in errore inducant.*

79 Greg. Tur. 10,25 (edd. Krusch/Levison [wie Anm. 59], 517,16–20; Übersetzung von W. Giesebrecht): *At in Galliis Masiliensim Provintiam morbus saepe nominatus invasit. Andecavos, Namneticos atque Cenomanicos valida famis oppressit. Initia sunt enim haec dolorum iuxta illud quod Dominus ait in euangelio: Erunt pestilentiae et fames et terrae motus per loca; et exurgent pseudochristi et pseudoprophetae et dabunt signa et prodigia in caelo, ita ut electos in errore mittant.*

> In Gallien suchte die oftgenannte Seuche die Provence von Marseille heim. Die Gebiete von Angers, Nantes und Le Mans litten unter großer Hungersnot. Damit hebt sich allererst die Not an, wie der Herr im Evangelium sagt: „Es werden sein Pestilenz und teuere Zeit und Erdbeben hin und wieder, und es werden sich erheben falsche Christi und falsche Propheten, die Zeichen und Wunder tun, daß sie auch die Auserwählten verführen."

Auch in einem Brief der Hl. Radegunde, den der Historiker zitiert, wird auf das nahe Weltgericht verwiesen[80] – zum Ende des Geschichtswerks häufen sich ohnehin entsprechende Passagen und münden in das abschließende 10. Buch, das eine eigene Einheit darstellt, insofern es einen hocheschatologischen Charakter besitzt.[81] Es setzt ein mit der in apokalyptischen Farben ausgemalten Beschreibung der desolaten Lage Roms während der Tiberflut und Pest 589/90, diskutiert mit Erdbeben, Sonnenfinsternis, Unwettern, Seuchen, Krieg und dem Erscheinen eines (Ps.-)Antichrist endzeitliche Vorzeichen[82] und schließt mit einer vollständigen Liste der Bischöfe von Tours als Repräsentanten der Kontinuität der Kirche[83] sowie einer Kalkulation der Weltjahre von der Schöpfung bis zum Jahr 594.

Diese Berechnung folgt explizit (wenngleich nicht ganz exakt) der Chronologie des Eusebios/Hieronymus[84] und setzt das Jahr 594 n. Chr. mit dem Weltjahr 5792 gleich. Die Aufstellung bildet den Abschluß eines Ringens mit Fragen nach dem Zeitpunkt des Weltendes, das Gregors gesamtes Geschichtswerk durchzieht. Schon am Ende des 4. Buches, anläßlich des Todes Sigiberts I. im Jahre 575, hatte Gregor eine ähnliche Kalkulation der Weltjahre vorgelegt.[85] Noch bedeutsamer aber ist, daß der Autor bereits in seiner *Praefatio* als wich-

80 Greg. Tur. *Hist.* 9,42 (edd. Krusch/Levison [wie Anm. 59], 471,5 f.): *Sed quoniam incerta sunt humanae conditionis momenta vel tempora, quippe mundo in fine currente [...].*

81 Dazu siehe im einzelnen Heinzelmann, Gregor von Tours (wie Anm. 65), 69 ff.

82 Greg. Tur. *Hist.* 10,23–25 (edd. Krusch/Levison [wie Anm. 59], 514,20–519,13); dazu Heinzelmann, Gregor von Tours (wie Anm. 65), 73 f.

83 Heinzelmann, Gregor von Tours (wie Anm. 65), 70, weist darauf hin, daß in Buch 10 die römische Kirche, repräsentiert durch Papst Gregor, ein besonderes Gewicht innerhalb der Darstellung erhält. Er führt dies darauf zurück, daß in diesem abschließenden Buch des Geschichtswerks das Thema „einer eschatologischen, nicht institutionellen Kirche, bestehend aus der ‚Gemeinschaft der Heiligen' und repräsentiert in der Gestalt von Bischofsgremien" in besonderem Maße erörtert werde. Dies würde einmal mehr auf den hocheschatologischen Charakter von Buch 10 verweisen.

84 Vgl. Greg. Tur. *Hist.* 1 praef. (edd. Krusch/Levison [wie Anm. 59], 5,11–13): *De subpotatione vero huius mundi evidenter chronicae Eusebii Caesariensis episcopi ac Hieronimi presbiteri prolocuntur et rationem de omni annorum serie pandunt.* Dazu van den Brincken, Weltchronistik (wie Anm. 18), 98: „Er folgt in den Zahlenangaben Hieronymus, verfährt dabei jedoch mit recht fragwürdiger Genauigkeit"; A. H. B. Breukelaar, Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul. The Histories of Gregory of Tours Interpreted in Their Historical Context. Göttingen 1994, 304.

85 Greg. Tur. *Hist.* 4,51 (edd. Krusch/Levison [wie Anm. 59], 189,15–190,8).

tigen Zweck seines Werkes angibt: „Auch habe ich es *wegen der Berechnung der Jahre* für gut gehalten, vom Anfang der Welt in dem ersten Buch zu beginnen […]“.[86] Und noch deutlicher wird er dann in der Einleitung zum 1. Buch: „Auch habe ich beschlossen um deretwillen, die da banget vor dem herannahenden Weltende, durch eine Berechnung der verflossenen Jahre nach den Chroniken und Geschichten genau darzutun, wie viele Jahre vom Beginn der Welt bereits verstrichen sind“.[87]

Es ist evident, daß Gregor mit seinem Geschichtswerk auf konkrete Endzeitängste einging, die offenbar – wie der Erfolg der Pseudopropheten zeigt – weit verbreitet waren.[88] Ob der Historiker selbst sich diese Ängste zu eigen gemacht hat, ist in der Forschung allerdings umstritten.[89] Zum einen impliziert die Übernahme des eusebianischen Modells die Überzeugung, daß die 6000 Jahre noch nicht abgelaufen seien, und verweist unmißverständlich in die Zeit um 800; auch Gregors Aufruf an die Nachwelt, seine Schriften in Zukunft mit der gebotenen Ehrfurcht zu behandeln,[90] spricht für eine längerfristige Perspektive. Andererseits aber hebt der Historiker selbst im Kontext seines

86 Greg. Tur. *Hist.* praef. (edd. Krusch/Levison [wie Anm. 59], 1,15 f.; Übersetzung nach W. Giesebrecht): *Libuit etiam animo, ut* PRO SUPPOTATIONE ANNORUM *ab ipso mundi principio libri primi poniretur initium […].*

87 Greg. Tur. *Hist.* 1 praef. (edd. Krusch/Levison [wie Anm. 59], 3,15–17; Übersetzung nach W. Giesebrecht): *Illud etiam placuit propter eos, qui adpropinquantem finem mundi disperant, ut, collectam per chronicas vel historias anteriorum annorum summam, explanitur aperte, quanti ab exordio mundi sint anni.*

88 Vgl. in diesem Sinne auch B. Croke, Latin Historiography and the Barbarian Kingdoms, in: Marasco, Greek and Roman Historiography (wie Anm. 28), 381: „Indeed, it may be that the whole *History* was influenced by Gregory's need to deal with local apocalyptic concerns“.

89 Vgl. dazu etwa van den Brincken, Weltchronistik (wie Anm. 18), 97: „Er will […] doch wohl zum Ausdruck bringen, daß das Jahr 6000 noch weit entfernt sei“; de Nie, Roses (wie Anm. 76), *passim*, bes. 277 ff.; dies., Views (wie Anm. 78), 46–57, 66–68 (jeweils mit der Annahme, im Verlauf von Gregors Werk kristallisiere sich eine zunehmende Endzeiterwartung heraus); Goffart, Narrators (wie Anm. 38), 187: „[…] Gregory is in fact no more inclined than most Christian historians before and after him to search the horizon for signs of the End. […] There is little reason to infer that Gregory, when nearing the close of the *Histories*, became convinced that the Second Coming was at hand“; Breukelaar, Historiography (wie Anm. 84), 304 f.: „Whereas he in the late 580 s interpreted various signs as forebodings of the Last Day, now [in cap. 4,51] his computation teaches that, if the world supposedly comes to an end in the year 6000 after Creation, this was still a comforting number of generations away. By the time he was concluding the Histories Gregory apparently assumed a longer span of time between the present moment and the Last Day“; Heinzelmann, Gregor von Tours (wie Anm. 65), 71: „In welchem Maß unser Autor selbst an ein unmittelbar bevorstehendes Ende der Welt glaubte, läßt sich trotz mehrfacher Aussagen zu diesem Thema nicht endgültig klären“. Zur Diskussion dieses Problems in der Forschung siehe ebenda 205 mit Anm. 81.

90 Greg. Tur. *Hist.* 10,31 (edd. Krusch/Levison [wie Anm. 59], 536,2 ff.).

einleitenden Glaubensbekenntnisses hervor, daß vor dem Ende der Welt zunächst der Antichrist erscheinen müsse, doch sei bereits im Evangelium zu lesen, daß man dafür weder den Tag noch die Stunde wisse (dies wäre wieder eher im Sinne Augustins).[91] Damit jedoch weicht er die konkrete Zeitangabe seiner Jahresberechnungen implizit bereits zu Beginn seines Werkes auf. Und schließlich könnte die apokalyptische Stimmung im 10. Buch sogar dafür sprechen, daß Gregor doch möglicherweise vom allgemeinen Endzeitfieber nicht ganz unberührt geblieben ist.[92] Vordergründig wollte er also offenbar – wie so viele Chronographen vor ihm – seine Zeitgenossen davon überzeugen, daß die Parusie noch nicht bevorsteht. Ob er sich dabei aber wirklich so sicher war, ist schwer zu entscheiden.

Trotz der Unsicherheiten hinsichtlich der Deutung des gregorianischen Geschichtswerks kann aber grundsätzlich festgehalten werden: Im späteren 6. Jahrhundert haben offenbar in Gallien und Italien konkrete Endzeitängste um sich gegriffen, ganz ähnlich wie um 500 im Osten. Anders als damals aber dürften die Ursachen für die Naherwartungen im Westen weniger auf die chronologischen Modelle zurückzuführen sein, die noch um 500 den Osten fest im Griff hatten; vielmehr scheinen nunmehr vor allem unsichere politische Verhältnisse zusammen mit Seuchen und anderen Naturkatastrophen einen entscheidenden Faktor dargestellt zu haben.[93] Auch für das spätere 6. Jahrhundert kann jedenfalls festgehalten werden, daß das eschatologische Denken in Ost und West wiederum ganz unterschiedliche Signaturen aufweist: Konkrete Endzeitängste im Westen – Diskussionen über ‚neue' Parusietermine angesichts enttäuschter Endzeiterwartungen im Osten. In einem so zentralen gemeinsamen Anliegen wie der christlichen Eschatologie und Apokalyptik gingen Osten und Westen im 6. Jahrhundert also vollkommen unterschiedliche Wege. Man dachte und redete aneinander vorbei. Daß man den Sachverhalt tatsächlich derart deutlich fassen muß, soll der letzte Teil meines Beitrages begründen, die Analyse eines Briefes eines Trierer Bischofs an einen oströmischen Kaiser. Dieses Schreiben vermag anschaulich zu illustrieren, welche Welten bereits um die Mitte des 6. Jahrhunderts die westliche und die östliche Sphäre voneinander trennten.

91 Greg. Tur. *Hist.* 1 praef. (edd. Krusch/Levison [wie Anm. 59], 5,3 f.).

92 Zu diesem Konflikt vgl. auch Landes, Apocalyptic Expectations (wie Anm. 19), 166.

93 Zu Gregor von Tours vgl. in diesem Sinne auch van den Brincken, Weltchronistik (wie Anm. 18), 97: „Offenbar flackert hier die Vorstellung von einer 6000-jährigen Weltdauer angesichts der inneren Unruhen im Frankenreich wieder auf."

IV.

Im 6. Jahrhundert verzeichnete das fränkische Trier noch einmal einen beträchtlichen Aufschwung.[94] Dies war vor allem der schillernden Persönlichkeit des Nicetius zu verdanken, der im Jahr 525 auf Drängen Theuderichs I. (511–533) zum Bischof von Trier gewählt worden war.[95] Nicetius übte während seines gesamten, wohl bis 566 währenden Episkopats erheblichen Einfluß auf die merowingischen Herrscher aus und scheute auch nicht vor Konflikten mit ihnen zurück.[96] Er verfügte über weitreichende Kontakte, u.a. zu Venantius Fortunatus,[97] und initiierte in Trier ein umfangreiches Bauprogramm.[98] Nicht nur deshalb wurde er bereits zu Lebzeiten heiligmäßig verehrt, und es verwundert insofern auch nicht, daß Gregor von Tours ihm neben verschiedenen Erwähnungen in seinen Werken sogar eine eigene *Vita* gewidmet hat.[99] Auch als Kirchenpolitiker war Nicetius aktiv: Für mindestens vier gallische Synoden ist seine Teilnahme belegt.[100] Diese regionale Anerkennung scheint ihn dazu verleitet zu haben, seine Bedeutung doch ein wenig zu überschätzen.

Aus seiner Korrespondenz sind zwei Briefe überliefert, von denen einer an den oströmischen Kaiser Justinian gerichtet ist.[101] Die Datierung des Schreibens ist unsicher; die Anspielung auf das hohe Alter Justinians, die vereinzelt als Indiz

94 Vgl. dazu E. Ewig, Trier im Merowingerreich. Civitas, Stadt, Bistum. Trier 1954, bes. 88 ff.; H. H. Anton, Die Trierer Kirche und das nördliche Gallien in spätrömischer und fränkischer Zeit, in: H. Atsma (Hg.), La Neustrie. Les pays au nord de la Loire de 650 à 850. Colloque historique international, II. Sigmaringen 1989, 53–73.

95 H. A. Pohlsander, A Call to Repentance: Bishop Nicetius of Trier to the Emperor Justinian, Byz 70 (2000) 456–473, bes. 459. Zu Nicetius siehe auch Ewig, Trier (wie Anm. 94), 97 ff.; Chr. Schulze im Lexikon der antiken christlichen Literatur, hg. von S. Döpp/W. Geerlings. Freiburg/Basel/Wien [3]2002, 519 (s.v. Nicetius von Trier), mit weiterer Literatur; bes. N. Gauthier, L'évangélisation des pays de la Moselle. La province romaine de Première Belgique entre Antiquité et Moyen Age (IIIe-VIIIe). Paris 1980, 172–189.

96 Pohlsander, Call to Repentance (wie Anm. 95), 459.

97 Venant. Fort. *carm.* 3,11; 3,12 (M. Reydellet [Ed.], Venance Fortunat, Poèmes, I: Livres I-IV. Paris 2002, 106–109).

98 Pohlsander, Call to Repentance (wie Anm. 95), 459 mit Anm. 24.

99 Greg. Tur. *Liber vitae patr.* 17 (W. Arndt/B. Krusch [Ed.], Gregorii Turonensis opera, II: Miracula et opera minora. MGH Scriptores rerum I/2. Hannover 1885, 727–733); *Hist.* 10,29 (edd. Krusch/Levison [wie Anm. 59], 522–524); *Glor. confess.* 92 (edd. Arndt/Krusch, 807,5–13). Dazu siehe Pohlsander, Call to Repentance (wie Anm. 95), 457.

100 Clermont (525), Fünftes Konzil von Orléans (549), Toul (ca. 550), zweites Konzil von Paris (552); Belege bei Pohlsander, Call to Repentance (wie Anm. 95), 460.

101 Edition: W. Gundlach, Epistolae Austrasicae. Berlin [2]1957 (MGH Epist. III [Merowingici et Karolini Aevi I]), 118–119 (Nr. 7) = W. Gundlach, Epistulae Austrasicae. Turnhout 1962 (CC SL117), 416–418 (Nr. 7); der Text auch bei Pohlsander, Call to Repentance (wie Anm. 95), 464–465.

für eine Spätdatierung herangezogen wird, ist angesichts der Tatsache, daß Justinian erst im Alter von ca. 83 Jahren starb und somit sehr lange sehr alt war, nur wenig aussagekräftig.[102] Möglicherweise stehen im Hintergrund des Briefes die Verurteilungen des Eutyches und Nestorios auf dem Konzil von Orléans 549,[103] so daß eine Datierung um 550 angenommen werden kann.[104] Für unsere Zwecke ist ohnehin weniger der Zeitpunkt der Abfassung entscheidend als die Frage, wie Nicetius gegenüber Justinian mit eschatologisch-apokalyptischen Aspekten und über sie kommuniziert.

Der Brief ist gekennzeichnet von einer akuten und vehement artikulierten Naherwartung. Gleich zu Beginn weist Nicetius darauf hin, daß der jüngste Tag unmittelbar bevorstehe.[105] Diese Endzeiterwartung dient im folgenden als Hintergrund, um den oströmischen Kaiser zur Buße aufzurufen; dabei scheut Nicetius auch nicht vor massiven Beleidigungen des Kaisers zurück, die nicht nur in der zumindest ungewöhnlichen Anrede *dulcis noster Iustiniane* zum Ausdruck kommen,[106] sondern vor allem in der Anspielung auf dessen Rolle im endzeitlichen Prozeß[107] und in der Behauptung, er sei der Sohn des Teufels und Feind der Gerechtigkeit.[108]

Der eigentliche Vorwurf gegenüber dem Kaiser richtet sich darauf, daß er glaube, Christus sei lediglich ein Mensch gewesen,[109] ferner daß er Bischöfe habe verfolgen, foltern und töten lassen[110] und daß er die Lehren des Nestorios und des Eutyches propagiere.[111] Aufgrund des nahenden Endes solle er all diesen Verfehlungen abschwören und möglichst rasch Buße tun, um der ewigen Verdammnis zu entgehen: *Festina, festina, sed protinus. Nam si te sic ultimus dies invenerit, qualis nunc hodie appares, descenderis in inferiora terrae, et ad partes*

102 Nicet. *epist. ad Iust.* 5 (ed. Gundlach [wie Anm. 101], 119,8 f.): *in ultima aetate tua*; dazu siehe Pohlsander, Call to Repentance (wie Anm. 95), 469.

103 Vgl. C. de Clercq (Ed.), Concilia Galliae A. 511 – A. 695 (CCSL 148A). Turnhout 1963, 148–149.

104 So Pohlsander, Call to Repentance (wie Anm. 95), 469. Ewig, Merowinger (wie Anm. 9), 23, setzt das Schreiben in die Zeit 550–553.

105 Nicet. *epist. ad Iust.* 1 (ed. Gundlach [wie Anm. 101], 118,17): *In novissimis temporibus iam, ut sermo evangelicus praedixit, prospicimus et [...] finem, ut scribtura denuntiavit, venire sentimus.*

106 Nicet. *epist. ad Iust.* 3 (ed. Gundlach [wie Anm. 101], 118,23 f.); vgl. ferner ebd., 5 (ed. Gundlach a.a.O., 119,2): *dulcis et dulcis noster Iustiniane.* Dazu Pohlsander, Call to Repentance (wie Anm. 95), 469. Für Ewig, Merowinger (wie Anm. 9) 23, Anm. 90, verrät die Anrede „zweifellos eine persönliche Empfindung".

107 Vgl. Nicet. *epist. ad Iust.* 1–2 (ed. Gundlach [wie Anm. 101], 118,17–32).

108 Nicet. *epist. ad Iust.* 8 (ed. Gundlach [wie Anm. 101], 119,24 f.): *Victus es et vinctus, sed inde, unde filius diabuli et inimicus iustitiae.*

109 Nicet. *epist. ad Iust.* 3 (ed. Gundlach [wie Anm. 101], 118,24 f.): *qui, ut Christum purum hominem fatearis, docuit?*; 6 (ed. Gundlach a.a.O., 119,16): *purum hominem fecisti.*

110 Nicet. *epist. ad Iust.* 3; 4; 9 (ed. Gundlach [wie Anm. 101], 118,31 f.; 119,8 f.; 119,31).

111 Nicet. *epist. ad Iust.* 4; 8 (ed. Gundlach [wie Anm. 101], 118,32 f.; 119,27 f.).

vulpium eris – „Eile, eile, und zwar vorwärts! Denn wenn dich der Jüngste Tag so vorfindet, wie du jetzt erscheinst, wirst du in die Tiefen der Erde hinabsteigen und zur Beute der Füchse werden" (vgl. Ps 63,10 f.).[112]

Dieser Brief ist ein ernüchterndes Zeugnis dafür, welch massive Unkenntnis der kirchenpolitischen Vorgänge im Osten im 6. Jahrhundert selbst bei einer einflußreichen und überregional vernetzten Persönlichkeit wie Nicetius vorgeherrscht hat.[113] Nahezu alles, was der Bischof in diesem Brief artikuliert, ist falsch. Justinian hat natürlich niemals behauptet, Christus sei nur Mensch gewesen, sondern hat – im Gegenteil – derartige Verwandtschaft zu nestorianischen Ansichten aufweisende Positionen in aller Schärfe verurteilt. Selbst unter den härtesten Verfolgungswellen gegenüber miaphysitischen Bischöfen hat er keine Folterungen und Hinrichtungen befohlen, und der Vorwurf, Lehren des Nestorios und des Eutyches zu vertreten, ist schon deshalb völlig unhaltbar, weil deren Positionen derart entgegengesetzt waren, daß sie sich gegenseitig ausgeschlossen haben.

Entsprechend negativ fällt denn auch das Urteil der Forschung über den Brief des Nicetius aus, der im besten Fall als ausgesprochen undiplomatisch, uninformiert und unbeherrscht angesehen wird.[114] Solche Urteile sollten aber beachten, daß man dieses Verdikt nicht über Nicetius als Einzelpersönlichkeit verhängen sollte, sondern daß seine Unkenntnis die Folge eines offenbar generellen Abbruchs der Kommunikation zwischen Ost und West darstellt. Dieser Sachverhalt manifestiert sich besonders deutlich in der Funktion der Eschatologie in Nicetius' Schreiben: Sie erscheint als reines Druckmittel zur Durchsetzung vollkommen absurder, auf Desinformation beruhender Forderungen. Nicetius kommuniziert nicht über Endzeiterwartungen, sondern mit ihrer Hilfe, ohne sich der Tatsache bewußt zu sein, daß diese Stoßrichtung ins Leere laufen mußte, weil die akuten Naherwartungen im Osten seit ca. Mitte des 6. Jahrhunderts keine besondere Rolle mehr gespielt haben. Die Artikulation end-

---

112 Nicet. *epist. ad Iust.* 7 (ed. Gundlach [wie Anm. 101], 119,19–21).

113 Nicetius selbst erwähnt einen Lactantius, der ihm möglicherweise Informationen aus dem Osten übermittelt haben könnte (Nicet. *epist. ad Iust.* 5 [ed. Gundlach (wie Anm. 101), 119,10]). Ewig, Merowinger (wie Anm. 9), 23, zufolge signalisiert der Brief eine weiterhin klare Verbundenheit selbst austrasischer Bischöfe des 6. Jh. mit dem Imperium; diese Interpretation wird allerdings von Anton, Trierer Kirche, 66, mit gutem Grund zurückgewiesen.

114 So Pohlsander, Call to Repentance (wie Anm. 95), 470 („very undiplomatic, ill-informed, and intemperate"); weitere Forschungsstimmen ebd., 468 f. Vgl. aus der neueren Literatur vor allem Anton, Trierer Kirche (wie Anm. 94), 65: „Die simplistische Theologie und die krasse Nichtkenntnis der theologischen Position von Konstantinopel verraten einen deutlichen Abstand zu Subtilität und Geistigkeit der Spätantike. Dieser Abstand wäre einem Autor Südgalliens kaum zuzutrauen; was man hier antrifft, sind Mentalität, Gedankenführung und Diktion eines Angehörigen der nördlichen, sich aus dem Bannkreis der Antike lösenden Zone."

zeitlich-apokalyptischer Befürchtungen ist also Teil eines sinnlosen und erfolglosen Kommunikationsversuchs. Ob Justinian diesen Brief überhaupt persönlich gelesen hat, wissen wir nicht. Aber selbst wenn dies der Fall gewesen wäre, so hätte er seinerseits sicherlich überhaupt nicht verstanden, was der Bischof aus dem fernen Trier, der ihm Sympathien gegenüber Eutyches und Nestorios vorwarf, eigentlich von ihm wollte.

Nicetius ist kein Einzelfall. Auch Gregor von Tours zeigt sich in seinem groß angelegten und universalhistorisch konzipierten Geschichtswerk auffällig schlecht informiert über Vorgänge im oströmischen Reich,[115] und Gregor d. Gr. verstand es lediglich durch geschickte Diplomatie und geschmeidige Formulierungen, die unterschiedlichen Sphären nicht ganz so entfernt erscheinen zu lassen;[116] auch er versuchte im übrigen, dem oströmischen Kaiser das unmittelbar drohende Weltende auszumalen, um ihn zur Umkehr – in diesem Fall ganz konkret zur Rücknahme eines Gesetzes – zu bewegen.[117] Im Osten sah dies nicht viel anders aus: Der sog. Frankenexkurs im Geschichtswerk des Agathias etwa zeigt deutlich, daß auch der oströmische Historiker nur sehr schemenhafte Vorstellungen von der Großmacht besaß, die immerhin weite Teile des ehemaligen *Imperium Romanum* kontrollierte.[118]

V.

Es stellt sich nun die Frage, inwieweit man das Feld der Eschatologie tatsächlich als repräsentativ für das Problem der Kommunikation zwischen Ost und West im 6. Jahrhundert ansehen kann und welche generalisierenden Rückschlüsse sich somit aus dem vorgestellten Befund ziehen lassen. Man wird hier sicherlich

---

115 Dies wurde in der Forschung verschiedentlich hervorgehoben, vgl. etwa Ewig, Merowinger (wie Anm. 9), 58; Croke, Latin Historiography (wie Anm. 88), 381. Demgegenüber betont allerdings Cameron, Byzantine Sources of Gregory of Tours (wie Anm. 9), daß Gregor immerhin vereinzelt auf solides Material aus dem Osten zurückgegriffen habe.

116 Zu den Beziehungen Gregors mit Byzanz ist noch immer die Untersuchung von Fischer, Gregor der Große und Byzanz (wie Anm. 58), 15 ff. grundlegend.

117 Vgl. Greg. *epist.* 3,61 (ed. Norberg [wie Anm. 59], bes. 210,49–62; aus dem Jahr 593). Bewirkt hat dies freilich nichts. Wir kennen zwar nicht die Antwort des Maurikios auf den Klagebrief des Papstes, doch im Jahr 597 sah sich Gregor endgültig gezwungen, seine eigene Interpretation des Gesetzes (das also nicht zurückgenommen wurde) zu formulieren und den Metropoliten zukommen zu lassen (*epist.* 8,10 [ed. Norberg [wie Anm. 68], 527 f.]). Zu diesem Konflikt vgl. im einzelnen Fischer, Gregor der Große und Byzanz (wie Anm. 58), 57 ff.

118 Zum ‚Frankenexkurs' des Agathias (*hist.* 1,2–4 [ed. Keydell (wie Anm. 49)], 11–15) siehe Av. Cameron, Agathias on the Early Merovingians, Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa 37 (1968) 95–140; dies., Agathias. Oxford 1970, 50 f., 54, 120.

sehr vorsichtig sein müssen. Andererseits ist aber auch festzuhalten, daß die Eschatologie nur *ein* Beispiel ist, an dem sich das fortschreitende Auseinanderdriften der ehemaligen Teile des Römischen Reiches illustrieren läßt – allerdings ein besonders eindringliches. Denn gerade dieser zentrale Bereich hätte doch eigentlich ein verbindendes Element unter christlichen Gesellschaften darstellen müssen – zumindest wäre dies zu erwarten gewesen. Auch auf anderen Feldern läßt sich die zunehmende Distanz von Ost und West nachweisen – Peter Brown etwa hat dies am Beispiel der unterschiedlichen Konzeptionen des Heiligen getan.[119]

Unser Befund wirft jedenfalls eine Reihe grundsätzlicher Fragen auf, auf die ich zumindest hinweisen möchte: Zum einen wäre in einem nächsten Schritt im Detail zu untersuchen, ob der von mir pauschal skizzierte Sachverhalt nicht noch stärker regionalisiert werden muß, d.h. ob man den ‚Westen' und den ‚Osten' überhaupt als Einheiten betrachten kann, und dabei wird sich zweifellos noch weiterer Differenzierungsbedarf ergeben, wodurch aber mein grundsätzliches Ergebnis – soweit ich es momentan überblicke – nicht prinzipiell infrage gestellt wird. Zum anderen wäre zu fragen, ob nicht auch schon vor der Spätantike die Formen eschatologischen Denkens unter den Christen so unterschiedlich waren, daß es vielleicht angebracht wäre, in diesem Bereich generell mit größerer Vorsicht zu operieren – in diesem Fall wäre mein Ergebnis für das 6. Jahrhundert immerhin nicht mehr ganz so ernüchternd. Einen noch grundsätzlicheren Punkt berührt schließlich die letzte Frage, die zu stellen wäre: Besaß das antike Christentum überhaupt aus sich selbst heraus ein gesteigertes Potential gesellschaftlicher Integrationsfähigkeit, oder konnte es dieses nur dann entwickeln, wenn ein äußerer Gegner, von dem man sich absetzen konnte, vorhanden war, wie bis zum 4./5. Jahrhundert die ‚Heiden' (die – wie Hartmut Leppin jüngst noch einmal gezeigt hat – als Gruppe ja ein christliches Konstrukt darstellen[120]) oder seit dem 2. Viertel des 7. Jahrhunderts der Islam, der es ja erst ermöglicht hat, Byzanz als das ‚*christliche* Reich des Orients' zu konzeptionalisieren. Jedenfalls ist auffällig, daß in der kurzen Phase, in der die Dominanz des Christentums im wesentlichen unbestritten war, ein beachtlicher Entfremdungsprozeß zwischen christlichen Gesellschaften zu beobachten ist.[121]

119 Vgl. P. Brown, Östliches und westliches Christentum in der Spätantike: Wie sich die Wege trennten, in: Ders., Die Gesellschaft und das Übernatürliche. Vier Studien zum frühen Christentum. Berlin 1993, 48–65, 99–105, bes. 54 ff.

120 Vgl. H. Leppin, Zum Wandel des spätantiken Heidentums, Millennium 1 (2004) 59–81.

121 An dieser Stelle ließe sich einwenden, daß ja auch während der Auseinandersetzung mit den Heiden innerchristliche Kontroversen an der Tagesordnung waren, daß die Christen also nie eine kohärente Einheit dargestellt haben. Der entscheidende Unterschied zwischen diesen Auseinandersetzungen und dem hier skizzierten Sachverhalt besteht aber darin, daß solche Konflikte immerhin die Existenz von Kommunikation bezeugen, daß

Was bedeutet dies nun für die eingangs angesprochene europäische Perspektive?

Es hat sich einmal mehr gezeigt, daß die Entwicklung vom *Imperium Romanum* zum heutigen vereinten Europa keinesfalls als kontinuierlicher Wachstums- und Verdichtungsprozeß verstanden werden darf, auch wenn das Römische Reich in verschiedener Hinsicht bereits Errungenschaften der europäischen Union zu antizipieren scheint.[122] Aber gerade darin liegt ein verführerischer Anreiz für Fehlschlüsse.[123] Das *antike* Konzept von Europa, das auch zur Zeit der Entfaltung des *Imperium Romanum* weiterhin gültig war, ist vorwiegend geographisch determiniert und ließ sich nur partiell als Grundlage für bedeutendere Identifikations- und Abgrenzungsprozesse heranziehen (etwa in den Konflikten zwischen Griechen und Persern seit dem frühen 5. Jh. v. Chr.).[124] Erst im Zuge der Umwälzungen in der Spätantike und vor allem ihrer Folgen entstand eine Vorstellung von Europa, und zwar als einer spezifischen Leidensgemeinschaft, die sich *auch* geographisch bestimmte, die aber vor allem aus den gemeinsamen Erfahrungen unter der Völkerwanderung ihr spezifisches Identifikationspotential gewann. In diesem Prozeß scheint mir das 6. Jahrhundert einen wichtigen Markstein darzustellen.[125] So konnte etwa Gregor d. Gr. gegenüber dem oströmischen Kaiser Maurikios darüber klagen, daß sich Europa in den Händen der Barbaren befinde – und er meinte dies im Gegensatz

diese möglicherweise durch die zahllosen Divergenzen sogar noch intensiviert worden ist. Der Befund im Hinblick auf eschatologische Fragen zeigt aber, daß in diesem Bereich im 6. Jh. überhaupt keine Kommunikation mehr stattfand, d. h. es wurde nicht einmal mehr gestritten.

122 Vgl. G. Alföldy, Das Imperium Romanum – ein Vorbild für das vereinte Europa? Basel 1999.

123 Vgl. K. M. Girardet, Bundesstaaten im antiken Griechenland und das römische Imperium als ‚supranationale' Ordnung – Modelle für ein vereintes Europa von morgen?, in: R. Marti (Hg.), Europa. Traditionen – Werte – Perspektiven. St. Ingbert 2000, 13–48, bes. 29 ff.

124 Vgl. M. Fuhrmann, Alexander von Roes: Ein Wegbereiter des Europagedankens? (Sb. der Heidelberger AdW, Jg. 1994, H. 4). Heidelberg 1994, 8 ff.; J. Cobet, Europa und Asien – Griechen und Barbaren – Osten und Westen. Zur Begründung Europas aus der Antike, Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 47 (1996) 405–419; A. Demandt, Europa: Begriff und Gedanke in der Antike, in: P. Kneissl/V. Losemann (Hgg.), Imperium Romanum. Studien zu Geschichte und Rezeption. Festschrift für Karl Christ zum 75. Geburtstag. Stuttgart 1998, 137–157, bes. 141 ff.; J. A. Schlumberger, Europas antikes Erbe, in: J. A. Schlumberger/P. Segl (Hgg.), Europa – aber was ist es? Aspekte seiner Identität in interdisziplinärer Sicht. Köln/Weimar/Wien 1994, 1–19, hier 6 ff., ist sogar im Hinblick auf die Perserkriege skeptisch.

125 J. Fischer, Oriens – Occidens – Europa. Begriff und Gedanke „Europa" in der späten Antike und im frühen Mittelalter. Wiesbaden 1957, 39 ff., bes. 43, der diesen Prozeß allerdings schon in der Zeit um 400 einsetzen sieht; ähnlich Fuhrmann, Alexander von Roes (wie Anm. 124), 18 ff.; korrigierend Schlumberger, Europas antikes Erbe (wie Anm. 124), 11 f.

zum Gebiet Ostroms, das weitgehend intakt geblieben schien (und sich der Jurisdiktion des Papstes entzog).[126] Damals verloren westliche Betrachter den Osten des ehemaligen Reiches, der die Wirren überstand und nicht in ein Konglomerat gentiler Reichsbildungen aufging, allmählich aus den Augen. Vor allem im 6. Jahrhundert ging Byzanz den sich allmählich formierenden ‚Europäern' verloren, begab sich auf eigene Wege und vollzog dabei eine auch ganz eigene Entwicklung.

126 Greg. *epist.* 5,37 (ed. Norberg [wie Anm. 59], 309,53): *ecce cuncta in Europae partibus barbarorum iuri sunt tradita*; dazu Simonetti, Gregorio Magno (wie Anm. 55), 326 f.

From Apocalyptics to Apologetics: Early Syriac Reactions to Islam

G. J. Reinink

There will be deniers of the truth, who do not know God and who are defiled by lasciviousness, people who provoke God to anger. And then, suddenly, the prophecy of Daniel, the pure and the desired, shall be fulfilled, who spake: God shall send forth a mighty wind, the southern one.[1] And there shall come from it a people of hideous aspect with the appearence and manners like those of women. And there shall rise up from among them a warrior, whom they call a prophet. And there shall be brought forward by him [things][2] such as which there have not been in the world nor do there exist their like, so that everyone who hears [these things] shall shake his head and mock and say: Why does this [man] speak thus? And God will see [it] and disregard [it].[3]

1 This is not a literary quotation from the Book of Daniel, but a compound of different motifs from Daniel. In this passage, the author of the *Gospel of the Twelve Apostles* seems to refer to one of the four winds in Dan. 7:2, which he calls "the southern one", connecting it with the motif of the "King of the South" in Dan. 11. According to the *Gospel of the Twelve Apostles* the Islamic Arabs finally will be defeated by the "man of the North" (cf. the "King of the North" in Dan. 11), with whom the Byzantine emperor is meant (see further below, n. 13).

2 Rendel Harris's translation "and they shall be brought into his hands…" (*The Gospel of the Twelve Apostles*, p. 36 [transl.], cf. below n. 3), adopted by other scholars (Suermann, *Die geschichtstheologische Reaktion* [cf. below n.3], p. 102; Drijvers, "The Gospel of the Twelve Apostles" [cf. below n. 3], p. 202), has to be corrected. The subject of the verb "shall be brought forward" is to-day illegible in the manuscript Harris 85, f. 56r (this manucript is – under the number 93 – now in the Harvard College Library; cf. M.H. Goshen-Gottstein, *Syriac Manuscripts in the Harvard College Library. A Catalogue* [Harvard Semitic Studies, 23], Missoula 1979, pp. 75–76). The first word of the first line of f. 56r is lost through damage to the manuscript. As appears from the following relative sentence the subject must have been a word like f.e. *petgāmē* or *šarbē*, which may be translated with "words" or with the more neutral "things".

3 Edition with English translation by J. Rendel Harris, *The Gospel of the Twelve Apostles, together with the Apocalypses of Each One of Them*, Cambridge 1900 (repr. by the Gorgias Press, 2003), here pp. 17–18 [text]. For more recent studies of this work, see H. Suermann, *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, 256), Frankfurt am Main/Bern/New York 1985, pp. 175–191; H. J. W. Drijvers, "The Gospel of the Twelve Apostles: A Syriac Apocalypse from the Early Islamic Period", in Averil Cameron/L. I. Conrad (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East I: Problems in the Literary Source Material* (Studies in Late Antiquity and Early Islam, 1), Princeton, NJ 1992, pp. 189–213); *idem*, "Christians, Jews and Muslims in Northern Mesopotamia in Early Islamic Times. The Gospel of the Twelve Apostles and Related

> The Arab says: ....tell me the truth, how is Muḥammad, our prophet, considered in your eyes?
> The monk says: A wise and God-fearing man, who has set you free from the veneration of the demons, and made known to you one true God.[4]

The first quotation is taken form the so-called *Gospel of the Twelve Apostles, together with the Apocalypses of Each One of Them.* This apocalyptic text was written in Edessa in the 690s,[5] either in the last days of the Second Arab Civil War (682–692 AD), or not long after the Umayyad caliph ʿAbd al-Malik's final victory over his rival in Mecca (692 AD).[6] Whichever of these datings

Texts", in P. Canivet/J.-P. Rey-Coquais (eds.), *La Syrie de Byzance à l'Islam, VIIe – VIIIe siècles*, Damas 1992, pp. 67–74; R. G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Studies in Late Antiquity and Early Islam, 13), Princeton, NJ 1997, pp. 268–270.

4 *Bet Ḥale Disputation*, Diyarbakir 95, item 35, f. 5r; more below.

5 Its author undoubtedly belonged to Syriac-speaking monophysite circles. The name of Jesus is explained as "the Saviour, the Ruler and the God who is over all" (ed. Rendel Harris (cf. n. 3), p. 2 [text], p. 25 [transl.]). The apostles call Jesus "our Lord and our God" (ed. Rendel Harris (cf. n. 3), p. 5 [text], p. 28 [transl.]), "our God...our Lord...Saviour" (ed. Rendel Harris (cf. n. 3), p. 8 [text], p. 30 [transl.]). In the revelation of Simon Peter those who shall "divide our Lord" (the Christians who adhere to the dyophysite Chalcedonian confession) are opposed to the "few who shall be scattered in the countries, who confess the Son in the way that is right for them to do" (the Christians of the author's monophysite community); the Chalcedonians will suffer all kinds of evils "until they shall return and become one true flock and one Holy Church, and they shall confess our Lord according as we received from Him, and according as we believed in the Son the Life-Giver and Saviour of the world" (ed. Rendel Harris (cf. n. 3), pp. 11–13 [text], pp. 32–33 [transl.]. The Edessene origin of the *Gospel of the Twelve Apostles* is generally accepted (cf. the articles mentioned in n. 3).

6 Since the *Gospel of the Twelve Apostles* seems to show influence from the *Apocalypse of Pseudo-Methodius*, the work must be written in or after 692 AD. Suermann, *Die geschichtstheologische Reaktion* (cf. n. 3), p. 191, suggests about 700 AD as the date of its compostion. The same date is proposed by H. Möhrig, *Der Weltkaiser der Endzeit* (Mittelalter-Forschungen, 3), Stuttgart 2000, p. 57. In his article "Christians, Jews and Muslims" (cf. n. 3), p. 74, Drijvers proposes a date after 692 AD (ʿAbd al-Malik's victory over the anti-caliph ʿAbd Allah b. al-Zubayr) and before 705 AD (death of ʿAbd al-Malik), preferring a date closer to 692, "when during the aftermath of Ibn al-Zubayr's revolt there was still fighting between rival Muslim groups in North Mesopotamia". In his article "The Gospel of the Twelve Apostles" (cf. n. 3), p. 208, n. 44, p. 213, Drijvers opts for a date shortly after the end of the seventh century. His argument, however, that the *Gospel of the Twelve Apostles* alludes to the founding of the city of Wāsiṭ on the Tigris in 702–705 is based on a mistranslation by Rendel Harris. Rendel Harris translates the words *bdwktʾ dglt šmʾ* with "in the place named Diglath" (Diglath is the river Tigris) (ed. Rendel Harris (cf. n. 3), p.21 [text], p. 39 [transl.]). However, the words *dglt šmʾ* should be vocalized as *daggālat šmā*, which means "(in the place) with a false name", which is perhaps an allusion to Medina, the city of the prophet Muḥammad. In my view the three apocalypses, *Pseudo-Methodius*, the *Edessene Apocalypse* (see below) and the *Gospel of the Twelve Apostles*, must have been written in a very short space of time, when the Second Arab Civil War still could be considered as initiating the ruin of the Arab domination.

may be correct, it is evident that the author of the text – just like the authors of other contemporary Syriac sources[7] – still considers the inter-Arab conflicts of the Second Civil War to be the very beginning of the end of the Arab rule.[8]

As far as I know, the *Gospel of the Twelve Apostles* is the first Syriac text in which the name "prophet" is used in connection with Muḥammad[9] – although, at a slightly earlier date, the East Syrian monk and author John bar Penkaye knows about Muḥammad's religious leadership.[10] The *Gospel of the Twelve Apostles*, however, without mentioning the name of Muḥammad itself and without giving any concrete information about Muḥammad's pronouncements, gives a highly negative image of the prophet of the Arabs. God only

7 For the *Edessene Apocalypse*, written in 692 (see below n. 26), see G. J. Reinink, "Der edessenische 'Pseudo-Methodius'", *BZ* 83 (1990), pp. 37–38 (repr. in G. Reinink, *Syriac Christianity under Late Sasanian and Early Islamic Rule*, Aldershot 2005, no. X). For John bar Penkaye's world history, written shortly after 686/7 AD (see below n. 10), see G. J. Reinink, "Paideia: God's Design in World History according to the East Syrian Monk John bar Penkaye", in E. Kooper (ed.), *The Medieval Chronicle II*, Amsterdam/New York, 2002, pp. 190–198 (repr. in Reinink, *Syriac Christianity*, no. VII); *idem*, "East Syrian Historiography in Response to the Rise of Islam: The Case of John bar Penkaye's *Ktâbâ d-Rêš Mellê*", in J. J. van Ginkel/H. Murre-Van den Berg/T. M. van Lint (eds.), *Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 134), Louvain, 2005, pp. 77–89. For a possible reference in the *Apocalypse of Pseudo-Methodius*, see below n. 60.

8 Ed. Rendel Harris (cf. n. 3), p. 20 (text), p. 38 (transl.). Drijvers, "Christians, Jews and Muslims" (cf. n. 3), p. 73; *idem*, "The Gospel of the Twelve Apostles" (cf. n. 3), p. 207, even thinks that the battle between the two parties which according to this apocalypse will take place "at the fountain of waters", refers to the fountain Zamzam at Mecca, and that this may point to Ibn al-Zubayr's defeat and death in October 692 AD.

9 Although the *Gospel of the Twelve Apostles* does not actually mention the name of Muḥammad, it is clear that the author in speaking of the "warrior whom they call a prophet" refers to Muḥammad. For the view of Muḥammad as being the military leader of the Arabs in Christian sources, see R. G. Hoyland, "The Earliest Christian Writings on Muḥammad: an Appraisal", in H. Motzki (ed.), *The Biography of Muḥammad. The Issue of the Sources* (Islamic History and Civilization, 32), Leiden/Boston/Köln, 2000, pp. 277–281. For the name of "prophet"(*nbīyā*) and "messenger" (*rasūlā*) of God for Muḥammad in eighth-century Syriac sources, see Hoyland, "The Earliest Christian Writings", pp. 285–286.

10 John bar Penkaye gives a remarkably positive image of Muḥammad. He is called the "guide" (*mhaddyānā*) and the "instructor" (*tarʾā*) who led the "sons of Hagar" to the "worship of one God, in accordance with the customs of the ancient Law", and who ordered them to hold the Christians and the monastic order in honour (cf. Qurʾan 5: 82/85); ed. A. Mingana, *Sources Syriaques, II. Bar-Penkayé*, Mosul, 1908, pp. 141*, 146*-147*; English transl. by S. P. Brock, "North Mesopotamia in the Late Seventh Century: Book XV of John Bar Penkāyē's *Rīš Mellē*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1987), pp. 57, 61 (repr. in S. P. Brock, *Studies in Syriac Christianity*, Aldershot 1992, no. II). John's world history was written shortly after 686/7 AD, most likely in late 687 or 688; cf. Hoyland, *Seeing Islam* (cf. n. 3), pp. 199–200.

tolerates Muḥammad's "absurd" pronouncements because He wants to use the Arabs for some time as an instrument with which to punish the earth. After a fixed period of time, which is defined as "one great week and the half of a great week",[11] God's covenant with the Arabs shall come to an end. The ruin of their empire is caused by the Arabs themselves, for in the final period of their domination the Arabs shall heavily oppress everybody under their sway. In particular, the people "who confess our Lord Christ" shall suffer tribulation, since the Arabs "finally shall hate the name of the Lord", and, in doing so, "they shall bring to nought His covenant".[12] Internal strife and the ensuing military intervention of Daniel's "Man of the North"[13], viz. the Byzantine emperor, shall drive them back to their homelands, where they are destined to meet an inglorious end.[14]

The *Gospel of the Twelve Apostles* predicts a heavy supression of the Christians by the Arabs for religious reasons. The statement that the Arabs "finally shall hate the name of the Lord" is a clear allusion to Jesus' words in Matth. 10: 22: "And ye shall be hated of all men for my name's sake", and in particular to Jesus' words in the apocalypse of Matth. 24: "and ye shall be hated of all nations for my name's sake" (Matth. 24: 9). Is not the man whom the Arabs call a "prophet" in the opinion of the author of the *Gospel of the Twelve Apostles* one of the false prophets who shall rise at the end according to Matth. 24: 11? And is not the fate of the Arabs predicted by the angel

11 Ed. Rendel Harris (cf. n. 3), p. 19 (text), p. 37 (transl.). The number is symbolic for the whole period of Muslim domination (*pace* Drijvers, "Christians, Jews and Muslims" [cf. n. 3], p.73, who relates the number to the period of rivalry between the Arabs themselves). Its source seems to be Dan. 9: 27 (Peš.): "And he shall strengthen the covenant for many for one week and half a week", God being taken as the subject of the verb *nʿaššen*, "he will strengthen (or: make hard, make strong)". For the use of the concept of "covenant" in the *Gospel of the Twelve Apostles*, see below n. 12.

12 Ed. Rendel Harris (cf. n. 3), p. 21 (text), p. 38 (transl.). Suermann, *Die geschichtstheologische Reaktion* (cf. n. 3), p. 185, sees in the bringing to nought of God's covenant an allusion to a future ban on the Christian cult imposed by the Arabs. However, this explanation is not very likely. The author of the *Gospel of the Twelve Apostles* considers the "covenant" as the temporary alliance into which God entered with the Arabs, in order to punish mankind (ed. Rendel Harris [cf. n. 3], p. 19 [text], p. 37 [transl.]). The Arabs themselves are to be blamed for God's making an end to His covenant with them, since they finally shall hate the name of the Lord. Rendel Harris's translation "and God shall bring to nought their covenant with them" (p. 37) has to be corrected into "and God shall bring to nought His covenant with them".

13 Cf. above n. 1. For the identification of the "Man of the North" with the Christian emperor of Byzantium, see ed. Rendel Harris (cf. n. 3), pp. 16–17 (text), p. 35 (transl.), where the author in connection with the "Kings of the North" refers to Constantine the Great, who "will subdue all peoples by the miraculous sign that appeared to him in the sky".

14 Ed. Rendel Harris (cf. n. 3), p. 21 (text), pp. 38–39 (transl.).

Gabriel's words to the Virgin in the same *Gospel of the Twelve Apostles*, where he says that those people who will not confess the Saviour shall perish?[15] It is likely that the author of this apocalypse has more in his mind than a hackneyed eschatological topic related to the persecution of the Christians at the end of times. For the author's statement that the Arabs shall hate the name of the Lord does not mean that they hate the name of Jesus or the name of Messiah, but the name of God or rather the name of God in connection with the Saviour who is God,[16] whose "authority is in the lofty heights" and whose "kingdom does not pass away", as this apocalypse formulates it in Gabriel's message to the Virgin.[17] It is very likely, indeed, that the author of the *Gospel of the Twelve Apostles* is here alluding to the Muslim rejection of the divinity of Christ.[18]

The *Gospel of the Twelve Apostles* is not the only apocalyptic work dating from the end of the seventh century that adopts a strongly politico-religious polemical attitude towards the Arab conquerors. The *Apocalypse of Pseudo-Methodius* (in 691/2 AD),[19] written shortly before the *Gospel of the Twelve Apostles*, characterizes the Christians who defect to Islam as followers of the "doctrine of the demons", who reject the Cross, the Christian sacraments and Christ.[20] Pseudo-Methodius' description of the "sons of Ishmael" as barbarous and pagan "tyrants" does not mean that he was not, or was hardly, aware of some tenets of early Islam.[21] It is for polemical reasons that he presents the Arabs as *kāpūrē* ("unbelievers"),[22] arguing that apostasy and defection to Islam

15 Ed. Rendel Harris (cf. n. 3), p. 1 (text), p. 25 (transl.).

16 For the author's monophysite allegiance, see above n. 5.

17 Ed. Rendel Harris (cf. n. 3), p. 1 (text), p. 25 (transl.).

18 Suermann, *Die geschichtstheologische Reaktion* (cf. n. 3), p. 185, rightly concluded that the author of the *Gospel of the Twelve Apostles* expresses "daß die Muslime besonders…die Christen bedrängen, weil sie sich zum Messias bekennen", and that "die Gottessohnschaft Jesu, die von den Christen bekannt wird, (…) von den Muslimen aufs schärfste abgelehnt (wird)".

19 Editon and German translation by G.J. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius* (CSCO, 540 [text], 541 [transl.]), Louvain, 1993. For the discussion of the date of the composition, see ed. Reinink, XII-XXV (transl.).

20 *Pseudo-Methodius* XII, 3–4, ed. Reinink (cf. n. 19), p. 33 (text), pp. 54–55 (transl.). Cf. my "Following the Doctrine of the Demons. Early Christian Fear of Conversion to Islam", in J.N. Bremmer/W.J. van Bekkum/A.L. Molendijk (eds.), *Cultures of Conversion* (Groningen Studies in Cultural Change, 18), Louvain 2005, pp. 149–160.

21 *Pace* F.J. Martinz, "The Apocalyptic Genre in Syriac: The World of Pseudo-Methodius", in H.J.W. Drijvers/R. Lavenant/C. Molenberg/G.J. Reinink (eds.), *IV Symposium Syriacum 1984*, Rome 1987, p. 342, n. 14.

22 *Pseudo-Methodius* XII, 3, ed. Reinink (cf. n. 19), p. 33 (text), p. 55 (transl.). For the related Islamic notion of *kāfir*, see W. Björkman, *EI*[2], IV, pp. 407b-408b.

is hardly more than a relapse to pre-Christian paganism.[23] However, Pseudo-Methodius cannot conceal that it is in particular the denial of Christ which makes the Arabs *kāpūrē*. When the Arabs haughtily blaspheme that "the Christians do not have a Saviour", they transgress the limit for the Christian emperor of Byzantium.[24] In a blitzkrieg he destroys the Arab rule, after which, in a terrible act of revenge, he vents his fury upon the Christian *kāpūrē*, who have denied Christ.[25]

In similar fashion, the so-called *Edessene Apocalypse*, which was composed shortly after the *Pseudo-Methodius Apocalypse*,[26] makes mention of the *kpuryā* ("denial") of the "sons of Ishmael" as preceding the military intervention of the Byzantine emperor.[27] Although the *Edessene Apocalypse* does not define this *kpuryā*, the term has a strongly polemical religious meaning.[28] Since the author of the *Edessene Apocalypse* used Pseudo-Methodius as one of his sources, it perhaps is not too bold to assume that in particular the Muslim rejection of Christ's divinity is involved.[29]

In a number of publications I have argued that the sudden appearence of fierce anti-Islamic polemics in the Syriac apocalypses from the end of the seventh century may be explained as Christian responses to anti-Christian Muslim polemics.[30] In particular, the Islamization policy which was initiated by the Umayyad caliph ʿAbd al-Malik in the 690 s provoked violent reactions in the Christian communities of the Middle East. ʿAbd al-Malik's politico-religious proclamations, which propagated Islam as the religion of the state, as the successor of Christianity and as superior to it,[31] became widely known in society through the public use of Qurʾanic texts and slogans with a strong anti-

23 Cf. *Pseudo-Methodius* XII,3, ed. Reinink (cf. n. 19), p. 55, n. 3 (transl.); Reinink, "Following the Doctrine of the Demons" (cf. n. 20), p. 132.

24 *Pseudo-Methodius* XIII, 6, ed. Reinink (cf. n. 19), p. 38 (text), p. 60 (transl.).

25 *Pseudo-Methodius* XIII, 15, ed. Reinink (cf. n. 19), p. 40 (text), p. 65 (transl.).

26 Cf. Reinink, "Der edessenische 'Pseudo-Methodius' " (cf. n. 7), p. 38; A. Palmer, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* (Translated Texts for Historians, 15), Liverpool 1993, p. 243; Hoyland, *Seeing Islam* (cf. n. 3), p. 268.

27 Ed. and French transl. by F. Nau, "Révélations et légendes. Méthodius – Clément – Andronicus", *JA*, sér. XI, tom. 9 (1917), pp. 427–428 (text), pp. 435–437 (transl.); English transl. by S. Brock, in Palmer, *The Seventh Century* (cf. n. 26), pp. 245–246.

28 Cf. R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacys*, I, c. 1800, *sub kāpūrā* and *kpuryā*. Jews and pagans are called *kāpūrē*.

29 See G.J. Reinink, "Early Christian Reactions to the Building of the Dome of the Rock in Jerusalem", *Christianskij Vostok* II (VIII) (2001), p. 237 (repr. in Reinink, *Syriac Christianity*, no. XII).

30 For a recent summary, see my "Following the Doctrine of the Demons"(cf. n. 20), pp. 130–132.

31 Hoyland, *Seeing Islam* (cf. n. 3), pp. 550–559; cf. also G.R. Hawting, *The First Dynasty of Islam*, London/Sydney, 1986, p. 61.

Christian tendency on buildings,[32] on cloth,[33] on coins and other official documents,[34] and even in literary documents.[35] I shall not repeat my arguments here, but should only like to point out that also in non-apocalyptic texts from this period can we find comparable anti-Islamic polemics in response to public Islamic anti-Christian slogans. In one of the exegetical homilies of the East Syrian author Mar Aba of Kashkar,[36] for example, this bishop of Seleucia-Ctesiphon calls the Arabs "deniers", whom the Lord may remove "from the company of the living", since they reject the Christian doctrine of the Trinity and the divinity of Christ.[37] It is most likely that Mar Aba is responding here to the text of Qur'an 112, which in his days appeared as a confession of faith on ʿAbd al-Malik's post-reform epigraphical coins.[38]

---

32 For the inscriptions inside the Dome of the Rock built by ʿAbd al-Malik in 691/2, see C. Kessler, "ʿAbd al-Malik's Inscription in the Dome of the Rock: a Reconsideration", *JRAS*, new series (1970), pp. 2–14; S.S. Blair, "What is the Date of the Dome of the Rock?", in J. Raby/J. Johns (eds.), *Bayt al-Maqdis. ʿAbd al-Malik's Jerusalem*, part I, Oxford 1992, pp. 59–87, pp. 86–87; O. Grabar, *The Shape of the Holy. Early Islamic Jerusalem*, Princeton, NJ 1996, pp. 56–71. For the posters fixed on the doors of churches in Egypt on the orders of ʿAbd al-ʿAzīz, governor of Egypt (685–704/5) and brother of ʿAbd al-Malik, see G.R.D. King, "Islam, Iconoclasm, and the Declaration of Doctrine", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48 (1985), pp. 267–277, p. 270; P. Crone and M. Hinds, *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge/London/New York/New Rochelle/Melbourne/Sydney 1986, p. 26.

33 Hoyland, *Seeing Islam* (cf. n. 3), p. 161, n. 164.

34 For ʿAbd al-Malik's post-reform epigraphic coins, which were struck from 77 AH/696/7 AD in the case of the dinars and 78 AH/697/8 AD in the case of the dirhams, see J. Walker, *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Coins*, London, 1956, p.84; M.G. Klat, *Catalogue of the Post-Reform Dirhams*, London 2002, p.11; O. Grabar, *The Formation of Islamic Art*, New Haven – London, 1973, pp. 94–95; Crone and Hinds, *God's Caliph* (cf. n. 32), p. 25, n. 8; Blair, "What is the Date?" (cf. n. 32), p. 67. For the proclamation of Islam on the milestones from the reign of ʿAbd al-Malik and the Arabic-Greek/Greek-Arabic protocols from the time of Walīd I (705–715) and Yazīd II (720–724), see Hoyland, *Seeing Islam* (cf. n. 3), pp. 700–701.

35 Cf. for the so-called "Messenger Stories", L.I. Conrad, "Heraclius in Early Islamic Kerugma", in G. J. Reinink/B. H. Stolte (eds.), *The Reign of Heraclius (610–641): Crisis and Confrontation* (Groningen Studies in Cultural Change, 2), Leuven/Paris/Dudley, MA 2002, pp. 113–156, esp. pp. 114–124.

36 Aba may have written his exegetical homilies about 700. In the last decade of his long life (641–751 AD) Aba was the Catholicos of the East Syrian Church. For Aba's life and works, see G.J. Reinink, *Studien zur Quellen- und Traditionsgeschichte der Gannat Bussame* (CSCO, 414), Louvain, 1979, pp. 70–76.

37 Text and English translation of Aba's exegesis of Matth. 1: 25 in G.J. Reinink, "An Early Syriac Reference to Qur'ān 112?", in H.L.J. Vanstiphout et al., *All Those Nations…Cultural Encounters within and with the Near East*, Groningen 1999, p. 123 (repr. in Reinink, *Syriac Christianity* [cf. n. 7], no. XVI).

38 Cf. Reinink, "An Early Syriac Reference" (cf. n. 37), *passim*; reference to Qur'ān 112 (God does not beget nor is He begotten) also in ʿAbd al-Azīz's posters and in the

We shall now turn to the second passage quoted at the beginning of this paper. In this quotation an image of the prophet of the Arabs is presented which is totally different from that in the *Gospel of the Twelve Apostles.* The Christian monk, answering the Arab's question about his (the monk's) opinion of Muḥammad, completely ignores the name of prophet used by his Arab interlocutor, but netherless professes his high estimation of the "God-fearing man" who freed the Arabs from pagan polytheism and introduced them to Abrahamic monotheism.[39] To this extent, the monk's opinion of Muḥammad does not differ much from the view of his co-religionist John bar Penkaye at the end of the 680s.[40] The monk, however, makes an important step forward. Whereas John bar Penkaye, like other Syriac sources before the 690s, does not seem to have much (if any) knowledge of Muslim ideas about Jesus the son of Mary or of Muslim criticisms of the Christian doctrines of the Trinity and the divinity of Christ,[41] the monk, on the contrary, really is informed about the existence of the Qur'an[42] and about the Qur'anic view of Jesus.[43] What is even

inscription on the outer face of the octogonal arcade in the Dome of the Rock (cf. above n. 32). Cf. also my article "Political Power and Right Religion in the East Syrian Disputation between a Monk of Bēt Ḥālē and an Arab Notable" in E. Grypeou/N.N. Swanson/D. Thomas (eds.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam* (The History of Christian-Muslim Relations, 4), Leiden 2006, pp. 153–169.

39 See above, p. 76. For the stress on the Abrahamic background of early Islam in the *Disputation between a Monk of Bēt Ḥālē and an Arab Notable*, see G.J. Reinink, "The Lamb on the Tree: Syriac Exegesis and Anti-Islamic Apologetics", in E. Noort and E. Tigchelaar (eds.), *The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and Its Interpretation* (Themes in Biblical Narrative, 4), Leiden/New York/Köln 2002, pp. 123–124 (repr. in Reinink, *Syriac Christianity* [cf. n. 7], no. XV).

40 See above, n. 10.

41 Cf. G. J. Reinink, "The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam", *OC* 77 (1993), pp. 165–187, esp. p. 177, n. 72 (repr. in Reinink, *Syriac Christianity* [cf. n. 7], no. XIII). In addition to this note, see for Sebeos now: R. W. Thomson and J. Howard-Johnston, *The Armenian History attributed to Sebeos* (Translated Texts for Historians, 31), Liverpool 1999, pp. 144, 273–274; for the reference to the forthcoming article "Die Muslime in einer Sammlung von Dämonengeschichten": G. J. Reinink, "Die Muslime in einer Sammlung von Dämonengeschichten des Klosters von Qennešrīn", in R. Lavenant (ed.), *VI Symposium Syriacum 1992* (*OCA* 247), Rome 1994, pp. 335–346 (repr. in Reinink, *Syriac Christianity* [cf. n. 7], no. XIV). We may also add Pseudo-Ephrem's apocalyptic poem *On the End* (probably composed sometime between 640/2 and 680/3 AD), which only knows of the Abrahamic faith of the offspring of Hagar; cf. G. J. Reinink, "Pseudo-Ephraems 'Rede über das Ende' und die syrische eschatologische Literatur des siebenten Jahrhunderts", *Aram* 5 (1993), p.443 (repr. in Reinink, *Syriac Christianity* [cf. n. 7], no. IV).

42 Cf. S.H. Griffith, "Disputing with Islam in Syriac: The Case of the Monk of Bêt Ḫālē and a Muslim Emir", *Hugoye* 3/1 (2000), pp. 8–9.

43 The monk makes the Arab define "Isa son of Maryam" as "Word of God and His Spirit" (Qur'an 4: 171). According to the monk, Muḥammad took this definition, which testifies that Christ is the Son of God, from the Gospel of Luke (Luke 1: 30) (*Bet Ḥale*

more striking, is that he represents Muḥammad as a crypto-Christian who was very well instructed in the Christian trinitarian doctrine, but who kept it back from the Arabs, since he feared that they were not yet ripe for the mystery of the Trinity, would misunderstand it, and would lapse back into their former polytheism.[44]

The unpublished *Disputation between a Monk of the Monastery of Bet Ḥale and an Arab Notable*, from which the quotation is taken, is a unique document; not simply because it is the oldest known East Syrian example of the genre of the apologetic dialogue between a Christian and a Muslim,[45] but especially because it represents a transitional phase between the apocalypses and polemical responses of the 690s and the later Syriac apologetic literature, in which the Christian faith is defended against the claims of Islam.[46] There are two distinctive features through which the *Disputation* stands out in comparison with the representatives of the apologetic genre from Abbasid times.

First, the *Disputation*, which is a highly artificial scholarly work,[47] places the conversation between the monk and the Arab notable in a historical

Disputation, Diyarbakir 95, item 35, f. 4v). At the beginning of the eighth century Jacob of Edessa quotes the same words, arguing that they demonstrate that the Muslims cannot distinguish properly between the "Word"and the "Spirit", as they also are not able to accept calling the Messiah "God"or the "Son of God"; cf. Reinink, "Beginnings" (cf. n. 41), p. 170; R.G. Hoyland, "Jacob of Edessa on Islam", in G.J. Reinink/A.C. Klugkist (eds.), *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 89), Louvain 1999, pp. 155–156. It is interesting to note that Qur'an 4: 171 also belongs to ʿAbd al-Malik's anti-Christian texts in the Dome of the Rock; cf. Blair, "What is the Date?" (cf. n. 32), pp. 86–87; Grabar, *The Shape* (cf. n. 32), p. 60.

44 *Bet Ḥale Disputation*, Diyarbakir 95, item 35, f. 5r. According the monk, Muḥammad would have received the knowledge about the Trinity from Sergius Baḥira. According to the Islamic tradition Baḥira was a Syrian monk who bore witness to the prophethood of Muḥammad, when Muḥammad, as a twelve-year-old boy, came with a caravan to Syria; for this topic in Islamic sources since the eighth century, see, in particular, B. Roggema, "The Legend of Sergius-Baḥīrā: Some Remarks on Its Origin in the East and its Traces in the West", in K. Ciggaar/H. Teule (eds.), *East and West in the Crusader States. Context – Contacts – Confrontations,* II (Orientalia Lovaniensia Analecta, 92), Louvain 1999, p. 107. For the ninth-century Christian Baḥira-legend, see below n. 66.

45 Three manuscripts of the *Disputation between a Monk of the Monastery of Bet Ḥale and an Arab Notable* are known to exist or to have existed: Siirt 112 (probably from the fifteenth century), Diyarbakir 95 (early eighteenth century) and Mardin 82 (1890 AD). The work is accessible to me through photos of Diyarbakir 95. I am currently preparing an edition of this work, with an English translation.

46 For a survey of the Syriac apologetic works in response to Islam, see S.H. Griffith, "Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts: from Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286), in B. Lewis/F. Niewöhner (eds.), *Religionsgespräche im Mittelalter* (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, 4), Wiesbaden 1992, pp. 251–273.

47 Reinink, "The Lamb" (cf. n. 39), pp. 111–113.

context, one which betrays the social issues of the apocalyptic and other Syriac sources dating from the 690s. These issues were generated through the assertive religious propaganda of the Umayyad caliph ʿAbd al-Malik, which was vigorously pursued by his successors in the first decades of the eighth century.[48] One public medium through which Islamic propaganda was diffused consisted of ʿAbd al-Malik's epigraphical coins. As was stated above, these coins proclaimed a strongly politico-religious message. Their obverse field contained the message: "There is no god but God alone. He has no partner", while the reverse field has the text of Qurʾan 112: "God is One, God is the Everlasting. He does not beget nor is He begotten and there is none equal to Him." The reverse margin offers an approximation to Qurʾan 9:33 (cf. 61: 9): "Muḥammad is the messenger of God whom He sent with guidance and the religion of truth in order to make it victorious over all religions though the polytheists detest [it]."[49] The latter text forms the framework in which the whole *Disputation* is set. The claim of Islam to be better than all confessions in the world, including Christianity, which is raised by the Arab at the beginning of the *Disputation*, is the point of departure of the whole conversation; it is equally its concluding point.[50] Just as in the text on the coins, the idea of the superiority of Islam is connected with that of the political superiority of the Arabs. The Arab notable takes the view that the authority of the Arabs over all religions and over all nations proves that God loves the Arabs and agrees with their religion.[51] In doing so, he represents the official position of the Arab authorities, to whom he himself belonged, for the Arab notable was, as the author of the *Disputation* states, one of the dignitaries of the emir Maslama, the son of the caliph ʿAbd al-Malik, who was governor of both Iraqs during the period 720–721 AD.[52]

---

48 Cf. Hoyland, *Seeing Islam* (cf. n.3), pp. 695–703.

49 See Klat, *Catalogue* (cf. n. 34), p. 11; Walker, *A Catalogue* (cf. n. 34), p. 84.

50 *Bet Ḥale Disputation*, Diyarbakir 95, item 35, f. 1v: "I know that his belief is dear to everyone, but say now the truth to me: Is our confession not better than all confessions there are on earth?" At the end of the disputation the Arab admits that Christianity is the superior religion; nevertheless he returns to the initial burning question of the discussion, viz. the question of the relation between political power and right religion (f. 8r): "Though I know that your religion is right, and your way of thinking is even more excellent than ours, what is the reason why God has handed you over into our hands, and you are driven by us like sheep to slaughter, and your bishops and priests are killed, and the rest are subjugated and enslaved to the king's burdens night and day, more bitter than death?"

51 *Bet Ḥale Disputation*, Diyarbakir 95, item 35, f. 1v: "And this is the sign that God loves us and agrees with our confession, that he gave to us authority over all religions and over all nations. And see: they are slaves subject to us."

52 *Bet Ḥale Disputation*, Diyarbakir 95, item 35, f. 1r. Cf. art. "Maslama b. ʿAbd al-Malik b. Marwān", *EI*^{2}, vol. VI, p. 740.

Of course, the author of the *Disputation* wants to show that the Arab's view is based on a fundamental misunderstanding, and it is here that the second distinctive element of the *Disputation* stands out in comparison with the later Syriac apologetic works. The author uses the arguments of the most influential apocalypse of the 690s, the *Pseudo-Methodius Apocalypse*, to demonstrate that the Arab is on the wrong track in his argumentation concerning Islam's politico-religious superiority. In its refutation of the Arab's premise the *Disputation* closely follows Pseudo-Methodius' arguments:[53]

> Moses said to the sons of Israel: 'God does not bring you into the promised land to inherit it because of your righteousness, but because of the wickedness of its inhabitants.'[54] And you also reigned for a period of sixty years, and you were driven away by Gideon the Hebrew. And he killed four kings from among you: Oreb, Zeeb, Zebah and Zalmunna … As for you too, sons of Ishmael, God did not give you authority over us because of your righteousness, but because of our sins, and because the Lord loves us and does not want to deprive us from His kingdom, because it has been said: 'The Lord chastises whomsoever He loves. And if you are without chastisement, you are strangers and not sons.'[55] Our God, good and merciful, wants to chastise us in this transitory world of short and brief life, in order that He may make us inherit there eternal life.

The references and rendering of the biblical texts of Deut. 9: 4–6[56] and Hebr. 12: 8,[57] the identification of the Midianites with the "sons of Ishmael",[58] the reference to Gideon and the four Midianite kings (Judg. 7: 25; 8: 21),[59] the remarkable number of sixty years of Midianite supremacy,[60] and indeed the whole argumentation is taken from Pseudo-Methodius. There is, however, one very striking difference between the *Disputation* and Pseudo-Methodius and the other apocalypses from the 690s. The figure of an idealised Christian emperor who as a revenging instrument in God's hand will destroy the Arab kingdom is totally absent in the *Disputation.*[61] The politico-religious

53 *Bet Ḥale Disputation*, Diyarbakir 95, item 35, f. 8r-8v.
54 Cf. Deut. 9: 4–6.
55 Hebr. 12: 8.
56 *Pseudo-Methodius* XI,4, ed. Reinink (cf. n. 19), p. 25 (text), p. 43 (transl.).
57 *Pseudo-Methodius* XIII,5, ed. Reinink (cf. n. 19), p. 37 (text), p. 59 (transl.).
58 *Pseudo-Methodius* V,6, ed. Reinink (cf. n. 19), p. 9 (text), p. 14 (transl.).
59 *Ibidem.*
60 *Pseudo-Methodius* V,5, ed. Reinink (cf. n. 19), p. 9 (text), p. 12 (transl.). According to Judg. 6:1 Israel was dominated by the Midianites for a period of seven years. For the typological background of the number sixty in Pseudo-Methodius, see n. 2 at *Pseudo-Methodius* V,5, transl. Reinink, p. 13.
61 For *Pseudo-Methodius*, see G.J. Reinink, "Ps.-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam", Cameron/Conrad (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East* (cf. n. 3), p. 176 (repr. in Reinink, *Syriac Christianity* (cf. n. 7), no. IX); for the *Edessene Apocalypse*, see Reinink, "Der edessenische 'Pseudo-Methodius'" (cf. n. 7), p. 41;

message of the apocalypses, predicting a Golden Age of Christian world dominion, is replaced by the de-politicised message of the heavenly kingdom which will be inherited by the people whom God really loves: those who belong to the Christian confession.[62] The fierce polemical tone of the apocalypses is replaced in the *Disputation* by an attitude of politeness and mutual respect.

Still, the final goal of the polemical apocalypses and the apologetical works and texts is one and the same: they all want to combat the increasing fear of mass conversion of Christians to the religion of the conquerors, a fear that was greatly quickened in late Umayyad times through the assertive religious policy of the Arab authorities.[63] But the apocalypses and the apologetic texts follow different methods in order to attain this goal. In the apocalypses the prediction of the imminent military intervention of the Christian emperor of Byzantium should keep the Christians from apostasy. In the apologetic texts, on the other hand, the theological discussion and explication concerning the most important differences between Christianity and Islam is intended to provide the Christians with the weapons to combat Muslim criticism of Christian tenets, rituals and practises.[64] The explanation of these disputed matters served to confirm the Christians in their opinion that Christianity was, is and will always be the only religion that represents the divine Truth. The Arab notable in the *Disputation* has to admit the superiority of Christianity, and he is even made to say that many people would convert to Christianity, if they were not prevented by fear of the government and shame before men.[65]

Summarising, we may conclude that, although the apocalyptic texts of the 690s chronologically precede the apologetic texts, both genres, as to their ultimate goal, represent two sides of the same picture: the reinforcement of their own religious community against the religion of the rulers. Later on, in

for the *Gospel of the Twelve Apostles*, see Drijvers, "The Gospel of the Twelve Apostles" (cf. n. 3), pp. 211–213; Hoyland, *Seeing Islam* (cf. n. 3), p. 269.

62 For *Pseudo-Methodius*, see Reinink, "Ps.-Methodius" (cf. n. 61), pp. 169–170; for the *Edessene Apocalypse*, see Reinink, "Der Edessenische 'Pseudo-Methodius'" (cf. n. 7), pp. 42–43; for the *Gospel of the Twelve Apostles*, see Drijvers, "The Gospel of the Twelve Apostles" (cf. n. 3), p. 213.

63 See, in particular, Reinink, "Following the Doctrine of the Demons" (cf. n. 20), pp. 137–138.

64 The topics discussed in the *Disputation* concern the Muslim criticism of the Trinity, the Divinity of Christ, baptism and eucharist, the Christian veneration of the Cross, the icons and the relics of the martyrs, and the Christian direction of prayer toward the East, being the standard topics of later Arab Christian apologetical texts; cf. Griffith, "Disputing" (cf. n. 42), p. 12.

65 *Bet Ḥale Disputation*, Diyarbakir 95, item 35, f. 8v.

Abassid times, both genres would be merged into a literary blend, creating the influentual legend of Sergius Baḥira.[66]

66 Cf. S. H. Griffith, "Muḥammad and the Monk Baḥîrâ: Reflections on a Syriac and Arabic Text from the Early Abbasid Times", *OC* 79 (1995), pp. 146–174, esp. p. 171: "In comparison with the other apologetical/polemical texts written by Christians in the early Islamic period, the Baḥîrâ legend is unique; it combines both apocalypse and disputation." For other recent studies of the Baḥira legend, see S. Gero, "The Legend of the Monk Baḥīrā, the Cult of the Cross, and Iconoclasm", in Canivet/Rey-Coquais (eds.), *La Syrie* (cf. n. 3), pp. 47–58; Roggema, "The Legend of Sergius-Baḥīrā" (cf. n. 44), pp. 107–123; *eadem*, "A Christian Reading of the Qurʾan: The Legend of Sergius-Baḥīrā and Its Use of Qurʾan and Sīra", in D. Thomas (ed.), *Syrian Christians under Islam. The First Thousand Years*, Leiden/Boston/Köln 2001, pp. 56–73. Ms. Roggema is presently engaged in preparing the (sorely needed) critical edition of the Syriac and Arabic recensions of the Baḥira legend.

Die „Brüste des Nordens“ und Alexanders Mauer gegen Gog und Magog

Andrea B. Schmidt

Mauern zum Schutz gegen bedrohliche Völker – in Gestalt etwa des römischen Limes, der chinesischen Mauer oder eines sogenannten „antifaschistischen“ Schutzwalls in der ehemaligen DDR („Antifaschuwa“) – sind geschichtliche Realitäten. Anders verhält es sich mit dem Schutzwall, den Alexander der Große gegen die apokalyptischen Völker Gog und Magog errichtet haben soll. Dieses Bauwerk ist reine Fiktion und in den Bereich der Legende zu verweisen. Gleichwohl hat gerade diese sagenhafte Grenzfeste die Einbildungskraft enorm beflügelt: Alexander soll auf seinen Eroberungszügen die biblischen Völker Gog und Magog[1] hinter dem Weltengebirge eingeschlossen und so verhindert haben, daß sie vorzeitig, das heißt vor dem Hereinbrechen des apokalyptischen Weltendes, die Erde überfluteten. Die Idee von Alexanders Mauer- oder Torbau ist sowohl in der lateinischen wie in der byzantinischen, christlich-orientalischen und islamischen Kultur entfaltet worden. Wir beschränken uns auf das syrische Milieu, in welchem das Wandermotiv ausgebildet wurde, und fragen nach der Lokalisierung der berühmten apokalyptischen Grenzfeste gegen die wilden Völker.

Die Vermutung liegt nahe, der legendäre Alexanderroman des Pseudo-Kallisthenes aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. habe Pate gestanden. Dieser volkstümliche, in einer Unzahl von Versionen verbreitete Roman aus dem spätantiken griechischen Literaturbetrieb hatte die Phantasie in hohem Maße angeregt und war im Mittelalter zu einem beliebten volkstümlichen Text im Westen wie im Osten geworden. Der historische Alexander wird darin zugunsten eines mythischen Helden völlig zurückgedrängt. Auf seine enthistorisierte Person sind im Laufe der verzweigten Überlieferungen des Romans immer

1 Zur unsicheren Etymologie der mythischen Namen vgl. J. Lust, Gog, Magog, in: Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Leiden 1995, col. 1000. Zur Identifikation von Gog und Magog mit bestimmten historischen Völkern vgl. das Standardwerk von A.R. Anderson, Alexander’s Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations (Monographs of the Medieval Academy of America, 5). Cambridge Mass. 1932, 8–14; W. Brandes, Apokalyptisches in Pergamon, BSl. 48 (1987) 3–4; S. Bøe, Gog and Magog. Ezekiel 38–39 as Pre-Text for Revelation 19,17–21 and 20,7–10 (WUNT, 2. Reihe, 135). Tübingen 2001, 216–218.

neue phantastische Deutungen projiziert worden.[2] Der Ursprung des Motivs von Alexanders Schutzwall gegen Gog und Magog stammt indessen nicht aus diesem griechischen Roman, der in seiner ältesten Version (α) das Motiv nicht kennt. Somit ist das Motiv auch nicht enthalten in der im 7. Jahrhundert auf griechischer – und nicht wie lange Zeit angenommen auf mittelpersischer – Grundlage entstandenen syrischen Übersetzung[3] des Alexanderromans. Der für seine phantastischen Abenteuer Alexanders populär gewordene Pseudo-Kallisthenes ist für das Mauermotiv, zumindest was die orientalische Überlieferungstradition angeht, ohne Belang. Das Motiv wird in ausgestalteter Form erstmals greifbar in dem Text der *syrischen Alexanderlegende.*[4] Alexander zieht mit einem riesigen Heer aus Alexandrien fort. Nach manchem Abenteuer gelangt er nach Armenien an den Berg Masis.[5] Er besteigt ihn, besieht sich die Gegend und beschließt, weiter nach Norden vorzudringen bis an das „Tor des großen Gebirges", eine immense Gebirgskette, die nicht überwunden werden kann. Sie ist von Gott als Grenze zwischen Gog und Magog und der mensch-

2 Vgl. F. Pfister, Kleine Schriften zum Alexanderroman (Beiträge zur klassischen Philologie, 61). Meisenheim am Glan 1976; A.B. Bosworth/E.J. Baynham, Alexander the Great in Fact and Fiction. Oxford 2000.

3 Vgl. C.A. Ciancaglini, Gli natecedenti del Romanzo siriaco di Alessandro, in: R.B. Finazzi/Al. Valvo (eds.), La diffusione dell' eredità classica nell' età tardoantica e medievale. Il „Romanzo di Alessandro" e altri scritti. Alessandria 1998, 62–68, 72–78, 85, 89–90; Idem, The Syriac Version of the Alexander Romance, Mus 114 (2001) 135, 136, 139.

4 Edition und Übersetzung in E.A.W. Budge, The History of Alexander the Great, Being the Syriac Version. Edited from Five Manuscripts of the Pseudo-Callisthenes, with an English Translation. Accompanied by an Historical Introduction on the Origins and the Various Oriental and European Versions of the Fabulous History of Alexander. Cambridge 1889 (Reprint Amsterdam 1976), 255–275 (Text), 144–158 (Übers.). Zur Frage der jüdisch-hellenistischen Alexandertradition (Josephus etc.) bei der syrischen Ausgestaltung des Torbaumotivs vgl. F. Pfister, Alexander der Grosse in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen. Berlin 1956, 319–327; Anderson, Alexander's Gate (s. Anm. 1), 20.

5 Budge, History of Alexander the Great (s. Anm. 4), 149 übersetzt „der große Musas". Die Vokalisierung des Konsonantengerüsts *m-s-s* zum Namen „Masis" ergibt meines Erachtens für Armenien einen besseren Sinn. So auch die Schreibung im syrischen Alexanderlied, vgl. G.J. Reinink, Das syrische Alexanderlied. Die drei Rezensionen (CSCO 455; Script. Syr. 196). Leuven 1983, 38. Mehrere Gelehrte haben einen Zusammenhang sehen wollen zwischen dem Berg Musas bzw. Masis und dem Gebirge Mashu im Gilgameschepos, vgl. K. Czeglédy, The Syriac Legend concerning Alexander the Great, Acta Orientalia Academiae Scientarium Hungaricae 7 (1957) 242, 245; vgl. aber den Einwand von Reinink, Das syrische Alexanderlied, 39 Anm. 64. Moderne türkische Reiseführer beziehen den in der Alexanderlegende genannten Berg auf den Musa Dagh an den Ausläufern des Amanusgebirges, der durch Franz Werfels Roman „Die 40 Tage des Musa Dagh" über den Widerstandskampf der Armenier im türkischen Genozid 1915 berühmt geworden ist.

lichen Zivilisation gesetzt worden. Gog und Magog werden als Nachkommen des biblischen Urvaters Japhets bezeichnet. Eingehend beschreibt der Autor der Legende ihr unmenschliches Aussehen und barbarisches Wesen.

> Sie haben einen grauenhaften Charakter, schwärmen in Horden aus und beherrschen die Magie. Sie haben blaue Augen, rote Haare und sind in Felle gekleidet. Ihre Frauen sind gleich Amazonen am ganzen Körper mit Messern behängt; sie sind kampfestüchtiger als die Männer und haben nur eine Brust. Diese wilden Völker essen das rohe Fleisch ihrer Toten, sie trinken das Blut von Tier und Mensch. Sie sind schneller als der Wind, und ihre Wagen und Waffen sind wie Blitze. Sie tragen Lassos in den Händen, und jeder von ihnen reitet auf zwei oder drei Pferden zugleich. Die Stimme eines Mannes ist schrecklicher als Löwengebrüll; einer Schar von hundert Mann stehen hunderttausend Truppen Dämonen zur Seite. Sie üben Terror gegen die Menschheit aus.

Der anonyme Autor der Alexanderlegende identifiziert Gog und Magog mit den Hunnen. In seiner übertriebenen Schilderung hat er zweifellos nomadisierende Reitervölker vor Augen. In der Tat hatten die Einfälle von Hunnen und Chazaren vom 4. bis 7. Jahrhundert Kleinasien, Syrien und Mesopotamien wiederholt heimgesucht und sowohl byzantinische Christen wie Perser in Schrecken versetzt. Besonders in einer Szene malt die Legende den Horror dieser unheilvollen Völker aus dem Norden aus. Die Schilderung wiederholt sich ähnlich in der gesamten Alexanderliteratur.

> Gog und Magog ergreifen eine schwangere Frau, binden sie vor ein loderndes Feuer und lassen sie braten, bis der Bauch aufbricht und die Leibesfrucht geröstet herausfällt. Dann werfen sie den Embryo in kochendes Wasser, so daß er sich auflöst. Gog und Magog tauchen ihre Waffen in den Sud. Diese Waffenweihe macht sie stark wie hunderttausend Ritter.[6]

Wegen dieser Unreinheit und Wildheit beschließt Alexander, Gog und Magog hinter den Bergen des Nordens einzuschließen. Seine ägyptischen Handwerker bauen ein monumentales Tor (syr. *tarʾā*) aus Eisen und Bronze. Dieses Bauwerk ist in seinen Maßen erstaunlich detailliert beschrieben.

> Es ist zwölf Ellen lang und acht Ellen breit. Unten wird eine Schwelle von drei Ellen Höhe in die Berge gehämmert und oben überbrückt ein gewaltiger Türsturz den Abstand zwischen den Bergen. Vier schwere Eisenpfosten, jeder von zwölf Ellen Länge, werden seitwärts um zwei Ellen in die Berge getrieben. Alexander schlägt eigenhändig eiserne Nägel in die gigantische Türschwelle, damit sich Gog und Magog nicht unter dem Tor durchgraben können. Zusätzlich wird das Tor durch eiserne Riegel befestigt und mit einer Schicht aus Eisen und Bronze bedeckt. Allein der Schlüssel für die Schlösser mißt zwölf Ellen. Dann wird das Tor durch eiserne Riegel befestigt und mit einer Schicht aus Eisen und Bronze bedeckt.[7]

---

6 Budge, History of Alexander the Great (s. Anm. 4), 151.
7 Budge, History of Alexander the Great (s. Anm. 4), 153.

Die Alexanderlegende entstand um 629 in Nordmesopotamien in der Zeit der großen militärischen Erfolge des Kaisers Herakleios gegen Chosrow II. Die aktuellen politischen Ereignisse werden symbolisch typologisch verarbeitet. Gerrit Reinink bezeichnet die Legende als eine pro-byzantinische Propagandaschrift.[8] Kernpunkt der Propaganda ist die idealisierte Figur Alexanders des Großen, der als Instrument Gottes Heldentaten vollbringt. Ganz am Anfang des Weltreiches Alexanders steht der Bau des gewaltigen bronzenen Tores, das die apokalyptischen Völker des Nordens, Gog und Magog, abhalten soll. Ihr Einschluß geschieht in Übereinstimmung mit Gottes Heilsplan. Das Tor wird erst am Ende der Weltgeschichte durch ein Zeichen Gottes geöffnet, um mit der Invasion von Gog und Magog die Endzeit einzuleiten. Die syrische Alexanderlegende enthält die älteste Beschreibung des gigantischen Bollwerks Alexanders gegen die apokalyptischen Völker. Das Motiv ist von da an in der westlichen und östlichen Alexanderrezeption – ob griechisch, lateinisch, jüdisch, syrisch oder islamisch – aufgegriffen und stets neu abgewandelt worden. Immer ist von einem gigantischen Bollwerk der Zivilisation die Rede, das Alexander gegen die apokalyptischen Völker erbaut. Von Menschenhand kann es nicht zerstört werden. Erst Gott wird am Ende der Zeiten das Tor öffnen, um Gog und Magog den Weg freizugeben. Die weitere Ausgestaltung des Motivs läßt sich in einem anderen endzeitlich gefärbten Text aus derselben Epoche finden. Das *Syrische Alexanderlied* ist zwischen 628 und 636 im selben apokalyptisch gefärbten Milieu Nordmesopotamiens entstanden wie die Alexanderlegende und bezieht sich indirekt auf diese.[9] Die Alexanderlegende war von Kaiser Herakleios' Siegeszügen gegen die Perser bestimmt gewesen. Das Alexanderlied wenige Jahre später steht bereits unter dem Eindruck der ersten arabischen Eroberungen. Die Analyse Reininks zeigt, daß die messianische Rolle Alexanders im Alexanderlied überaus stark betont ist. Alexander agiert von Anbeginn an als Instrument göttlicher Vorsehung, wenn er das Tor gegen Gog und Magog baut.[10] Er weist seine Schmiede an, wie das Tor gebaut werden soll, und mißt

---

8 G.J. Reinink, Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende als politisch-religiöse Propagandaschrift für Herakleios' Kirchenpolitik, in: C. Laga/J.A. Munitz/L. van Rompay (eds.), After Chalcedon: Studies in Theology and Church History Offered to Albert van Roey (OLA 18). Leuven 1985, 263–282; Idem, Heraclius, the New Alexander. Apocalyptic Prophecies during the Reign of Heraclius, in: G.J. Reinink/ B.H. Stolte (eds.), The Reign of Heraclius (610–641): Crisis and Confrontation. Leuven 2002, 81–94.

9 Reinink, Das syrische Alexanderlied (s. Anm. 5), 12, mit einer Übersicht alternativer leicht abweichender Datierungen. Zur Blüte syrischer apokalyptischer Literatur im 7./ 8. Jahrhundert vgl. Idem, The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam, OC 77 (1993) 165–187.

10 Reinink, Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende (s. Anm. 8), 281; Idem, Alexander der Grosse und die Lebensquelle im syrischen Alexanderlied, StP 18/4 (1990), 285–287. Anders als in der Legende werden Gog und Magog nicht mit den Hunnen

eigenhändig den Abstand des Passes zwischen den Bergen.[11] Das eiserne Tor hat in seinen Ausmaßen noch hinzugewonnen. Der syrische Text spricht von Riesenellen (*dganbaruthā*). Nach sechs Monaten ist der gewaltige Bau vollendet. Der anonyme Verfasser des Alexanderlieds schließt:

> König Alexander war froh und freute sich sehr über das Bauwerk, wie solide und abwehrfähig und äußerst erschreckend es war; ein Werk, das Weisheit und Intelligenz zustande gebracht hatten. Es zogen Boten aus, die in den Ländern die Nachricht vom gewaltigen Tor verkündeten, das der König gebaut hatte.[12]

Das Alexanderlied wurde in einer krisenhaften Epoche geschrieben. Die Araber haben die Macht in Syrien übernommen. Ein Ausstoß an apokalyptischen Schriften ist die Folge. Sie versuchen, die Ereignisse im Rückgriff auf herkömmliche eschatologische Denkschemata („septima mundi‘-Schema oder das des Propheten Daniel von den vier Weltzeitaltern) geschichtstheologisch zu deuten. So wird im Alexanderlied der Einschluß der biblischen Völker Gog und Magog als ein von Gott vorausgesehenes Ereignis in der Abfolge göttlicher, eschatologischer Entwicklungen gesehen. Während Alexander nach der Legende die Rolle zugefallen war, die heilsgeschichtliche Bedeutung des wiedererstarkten byzantinischen Reiches zu verkünden, wird seine Rolle im Alexanderlied unter dem Eindruck der arabischen Eroberungen eschatologisch interpretiert. Alexander sagt den Zusammenbruch des irdischen Reiches durch Gog und Magog (die Araber) voraus und kündigt das baldige Kommen des himmlischen Königreichs an.[13]

Die bedeutendste apokalyptische Schrift in dieser politisch angespannten Zeit entsteht einige Jahrzehnte später. Auch sie stammt aus Nordmesopotamien. Es ist die *Apokalypse des Pseudo-Methodius* aus dem ausgehenden 7. Jahrhundert. Auch sie versucht, dem unabwendbaren Vormarsch der Araber und den daraus resultierenden politischen und religiösen Wirren einen Sinn abzuringen. Wie das Alexanderlied ist Pseudo-Methodius beim Torbaumotiv von der Alexanderlegende abhängig, weicht jedoch in einigen Details ab. Eine wichtige Variante ist diese: Im Norden der Welt an den zwei Grenzbergen angekommen ruft Alexander Gott zu Hilfe. Während in der Alexanderlegende und im Lied der Paß im Gebirge für den Torbau auf natürliche Weise vorgegeben ist, greift in der Methodius-Apokalypse Gott in das Geschehen unmittelbar ein. Gott läßt nämlich die beiden Berge auf Alexanders Gebet bis auf einen zwölf Ellen breiten

identifiziert. Der Verfasser des Alexanderliedes behält die allgemeine biblisch-eschatologische Identifizierung bei, da seine Intention weniger politisch-historisch als theologisch ist.

11 Reinink, Das syrische Alexanderlied (s. Anm. 5), 72–73, 76–77, 92–99 (Rez. II).

12 Reinink, Das syrische Alexanderlied (s. Anm. 5), 97 (Rez. III).

13 Reinink, Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende (s. Anm. 8), 281; Idem, Alexander der Große und die Lebensquelle im syrischen Alexanderlied (s. Anm. 10), 285–287.

Spalt zusammenrücken. In den Spalt baut Alexander das Tor aus Erz und Eisen, dessen Maße wiederum genau berechnet sind.[14]

Die syrische Apokalypse des Methodius hat sich wie kaum ein anderes literarisches Werk im Osten und im Westen des Römischen Reiches Bahn gebrochen und über den syrischen Kulturkreis hinaus eine außerordentliche literarische Wirkung entfaltet. Bald nach dem syrischen Original sind zwischen 710 und 720 eine griechische und eine lateinische Bearbeitung entstanden. Sie genossen eine außerordentliche Popularität. Hat die syrische Alexanderlegende gewissermaßen die Grundversion von Alexanders Torbau für die syro-orientalischen Traditionen geliefert, so vermittelt die syrische Methodius-Apokalypse jetzt das legendarische Motiv an die griechisch-byzantinische Traditionslinie (Versionen β, λ, ε, γ, *ζ) und an die lateinische Überlieferung des Alexanderromans weiter. Von hier aus entfaltet das Motiv seine universelle Wirkung und dringt sogar in die volkssprachliche Alexanderliteratur des Abendlandes ein.[15]

Die drei genannten syrischen Werke lokalisieren Gog und Magog als Nachkommen Japhets entsprechend dem ersten Buch Moses (1. Mos 10, 2) im Norden der vom Okeanos umspülten bewohnten Erde. Der Norden als dunkle, kalte, unbewohnbare Region gilt als Zentrum des Menschenfeindlichen schlechthin. Für Ełische, den armenischen Historiker aus dem 5. Jahrhundert, war es eine schwere Strafe, nach „Guran und Maguran“ jenseits aller menschlichen Zivilisation verbannt zu werden.[16] Im Alexanderlied wird diese „rauhe Gegend“ als ein Gebirgszug beschrieben, der die ganze Welt umfaßt, eine Grenze, die Gott zwischen die apokalyptischen Völker und die Menschen gesetzt hat. Hier im Kaukasus, der sich nach der Vorstellung der Alexanderlegende bis nach Indien erstreckt und mit dem Hindukusch einen durchgehenden Gebirgszug bildet, lag das Ende der Welt. Die kaukasischen Georgier wurden noch im 19. Jh. von der Karthvelologie als japhetitisches Volk bezeichnet. Die Berge, hinter denen Alexander die barbarischen Völker einschließt, tragen in der griechischen, syrischen und armenischen Überlieferung den Namen „Brüste des Nordens“ (μαζοὶ τοῦ βορρᾶ; syr. *bezzay garbyā*; arm. *stinkʿ hiwsisi*). In der lateinischen Überlieferung der Methodius-Apokalypse und in den mittelalter-

14 G. Reinink, Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO 540,541; Script. Syri 220,221). Leuven 1993, 23–24. Diese Variante des Torbaumotivs ist aus der syrischen Version über die griechische Übersetzung des Pseudo-Methodius in die erweiterte griechische Traditionslinie des Alexanderromans eingedrungen (Rezensionen β, γ, ε, λ), vgl. W.J. Aerts/G.A.A Kortekaas, Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen, I: Einleitung, Texte, Indices Locorum et Nominum; II: Anmerkungen, Wörterverzeichnisse, Indices, (CSCO 569, 570; Subsidia 97, 98). Leuven 1996, 17.

15 Vgl. Pfister, Kleine Schriften zum Alexanderroman (s. Anm. 2).

16 R.W. Thomson, Elishe. History of Vardan and the Armenian War (Harvard Armenian Texts and Studies, 5). Harvard 1982, 208.

lichen Weltkarten kehrt der Name als „ubera aquilonis“ wieder.[17] Eine Ausnahme bildet die syrische Methodius-Apokalypse, die die beiden zu einem Pass zusammengerückten Bergen als „Söhne des Nordens“ (syr. *bnay garbyā*) bezeichnet.[18] Die unterschiedliche Bezeichnung kommt durch die minimale Verlängerung eines Häkchens bei der Schreibung des syrischen Buchstaben *z* (bzy) zu *n* (bny) zustande. Beide Namen sind plausibel. Allerdings ist „Söhne“ in Pseudo-Methodius singulär, während fast die gesamte Tradition von „Brüsten“ spricht. Wie wir wissen, hat sich der syrische Verfasser der Methodius-Apokalypse bei seiner Darstellung auf eine beliebte Quelle aus dem 5. Jh. gestützt: die syrische *Schatzhöhle* mit ihrer Nacherzählung der Schöpfungs- und Heilsgeschichte. Der apokryphe Text schildert im Kapitel über den Winter die Geographie des Nordens. Er wird als „Brüste des Nordens“ *(bezzai garbayā)* bezeichnet, die wie Kristallsteine aussehen.[19] Die gesamte spätere syrische Tradition wie z. B. Michael Syrus und Bar Hebraeus ist von dieser Tradition der Schatzhöhle abhängig. Auch sie lokalisieren Alexanders Tor bei den „Brüsten des Nordens“. Meines Erachtens ist daher dieser Name der ursprüngliche, und der Name „Söhne“ aus einem Schreib- oder Lesefehler entstanden.[20]

Wo genau lokalisieren die syrischen Texte das Tor zwischen den „Brüsten des Nordens“? In der Tat könnte man an den herrlichen Doppelgipfel des Uschba in Svanetien auf der Westseite der Kaukasuskette denken. Manche Texte geben jedoch genauere Hinweise, wo der Torbau Alexanders gegen Gog und Magog zu suchen ist. Danach muß das Bauwerk weiter östlich im zentralen Kaukasusmassiv gesucht werden. Der syrische Patriarch Michael (12. Jh.), der die apokalyptischen Völker mittlerweile mit den Türken identifiziert, präzisiert in seiner Weltgeschichte:

> Gog und Magog haben wir selbst gesehen (die Türken) … Ihr Wohnort erstreckt sich vom Aufgang der Sonne bis zu den Enden des Nordens der bewohnten Erde. Diese Gegend soll von unbezwingbaren Bergen umgeben sein; nur an zwei Stellen gibt es Pforten, durch welche sie hindurchkommen können: eine (Pforte) öffnet sich nach Osten hinein, nach Persien, und die andere nach Norden, ins Innere von Georgien, dort wo sich auch Festungen befinden. Diese letzte ist es, von der man

17 Vgl. Aerts/Kortekaas, Die Apokalypse des Pseudo-Methodius (s. Anm. 14), 115. Im hebräischen mittelalterlichen Alexanderroman werden die Berge als „Promuntorium“ und „Boreum“ bezeichnet, vgl. W.J. van Bekkum, A Hebrew Alexander Romance according to MS London, Jews’ College no. 145 (OLA 47). Louvain 1992, 119; Idem, A Hebrew Romance according to MS Héb. 671.5 (B.N.) (Hebrew language and literature series, 1). Groningen 1994, 77.

18 Reinink, Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios (s. Anm. 14), Kap. VIII, 7.

19 Vgl. A. Su-Min Ri, La Caverne des Trésors, les deux recensions syriaques (CSCO 486; Script. Syr. 207). Louvain 1987.

20 Zu zwei Belegstellen von „Söhnen des Nordens“ in den syrischen Apokalpysen vgl. Reinink, Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios, II (s. Anm. 14), 23 Anm. 1.

> erzählt, daß sie auf Befehl Alexanders gebaut worden sei, um die Völker von ihrem Auszug abzuhalten.[21]

Michael spricht von den zwei bis in die heutige Zeit strategisch wichtigsten Pässen im Ostkaukasus, der Darialschlucht in Georgien[22] (auch Ibererwache [griechisch], Schluchtenwache oder Alanentor [armenisch], bzw. Aragwipaß [georgisch]) und dem Derbentpaß in Kaukasisch-Albanien, heute Dagestan (auch Albanertore [griechisch], Kaspische Pforten [syrisch], Hunnenwache bzw. Paß von Čor [armenisch], Tor der Tore[23] [arabisch]). Sie erscheinen bei den antiken griechischen und lateinischen Autoren als „Kaukasische Pforten“ oder „Kaspische Pforten“, wobei aus Unkenntnis über die geographischen Gegebenheiten im Kaukasus die Namen in der Regel ohne eindeutige lokale Zuordnung verwendet wurden und es zu Verwechselungen zwischen dem Darial- und dem Derbentpaß kam.[24] Die Pässe waren berüchtigt als Durchlässe für kriegerische Völker (Skythen, Alanen, Hunnen, Chazaren, Turkstämme) aus jenen bekanntlich auch heute wieder unruhigen transkaukasischen Gebieten Rußlands. Die Pässe wurden dementsprechend stark von den Römern und Persern befestigt. Besonders der Darialpaß war ein wunder Punkt in der Kaukasusverteidigung. Strabon beschrieb in seiner Geographie den schwierigen Aufstieg über die georgische Heerstraße in die enge, von den hohen Ausläufern des Kasbegs gesäumte Darialschlucht.[25] Die enge Passage entwickelte sich seit der zweiten Hälfte des 5. Jh. unter den Hunneneinfällen zu einem Dauerproblem.[26] Der Streit zwischen Römern und Persern um die Instandhaltung der kostspieligen Kaukasusverteidigung und die Tatsache, daß die Römer den persischen Forderungen nur unwillig nachkamen, bildeten einen ständigen Konfliktherd zwischen den politischen Kontrahenten, die im Kaukasus um die Vorherrschaft rangen.

---

21 J.-B. Chabot, Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d’Antioche (1166–1199), Paris 1899/1901 (Reprint Bruxelles 1963), vol. III, 151.

22 Vgl. L. Dillemann, Haute Mésopotamie orientale et pays adjacents: contributions à la géographie historique de la région du Ve s. avant l’ère chrétienne au VIe s. de cette ère. Beirut 1962, 92–93.

23 Vgl. E. Kettenhofen, Art. Darband, in: E. Yarshater (ed.), Encyclopaedia Iranica VII (1996) 13–14.

24 Vgl. A.R. Anderson, Alexander at the Caspian Gates, in: TAPA 59 (1928) 135–138; J. Kolendo, Sur le nom de Caspiae Portae appliqué aux cols du Caucase, Folia Orientalia 24 (1987) 141–148.

25 D. Braund, Georgia in Antiquity. A History of Colchis and Transcaucasian Iberia 550 BC-AD 562. Oxford 1994, 46 f.

26 Braund, Georgia in Antiquity (s. Anm. 25), 270; A. Luther, Die syrische Chronik des Josua Stylites (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 49). Berlin/New York 1997, 108, 114–115, 136.

Die syrische Lokalisierung von Alexanders Tor am Darielpaß ist somit eine alte Tradition.[27] Erst die islamische Rezeption der Alexandertradition hat das Bauwerk auf die Pforte von Derbent übertragen, obgleich diese Lokalisierung mit der syrischen Beschreibung der Mauer Alexanders zwischen einem Paß, der von zwei Bergen gebildet wird, nicht übereinstimmt. Der Derbentpaß liegt nicht zwischen zwei Bergen, wie es die ältere Tradition will, sondern auf einer schmalen, durch einen Bergvorsprung an der west-östlichen Kaukasuskette unterbrochenen Küstenebene, zwischen Gebirge und Kaspischem Meer.

Wie stehen die beiden großen Völker im Kaukasus selbst, die Georgier und die Armenier, zu dieser Überlieferung? Obgleich der Schutzwall gegen Gog und Magog in der syrischen, griechischen und äthiopischen Überlieferung[28] des Alexandermythos mit dem Kaukasus assoziiert wird, ist er für die Kaukasier selbst, die Armenier und Georgier, völlig unbekannt. Die um den Kaukasus kreisende literarische Tradition bricht ausgerechnet bei ihnen, vor den Toren des realen Kaukasus, ab. Das ist erstaunlich, denn Alexander nimmt bei Armeniern wie Georgiern als Gründer eines Weltreiches einen wichtigen Platz in ihrer Geschichte ein. Die armenischen Bagratiden im 9. Jh. berufen sich auf Alexander als Herrschergestalt. Auf dem Höhepunkt des geeinten georgischen Reiches im 12. Jahrhundert werden die georgische Königin Tamara und König David als „Alexandrini“ (alexandergleich) bezeichnet. Und nicht zuletzt ist bei beiden Völkern eine Version des Alexanderromans im Umlauf.

Die altarmenische Übersetzung des Alexanderromans ist um 480 übersetzt worden, und zwar aus der ältesten Version (α) des griechischen Alexanderromans.[29] Es wurde bereits erwähnt, daß diese älteste griechische Fassung die Episode vom Einschluß der apokalyptischen Völker noch nicht enthält. Das erklärt, warum die Armenier das Motiv aus dieser literarischen Quelle nicht kennen konnten. Die syrische Alexanderlegende und das Alexanderlied ist hingegen bei den Armeniern nicht rezipiert worden. Wie steht es mit der Methodius-Apokalypse? Der Knotenpunkt in der Überlieferung des Motivs ist,

---

27 So auch Anderson, Alexander’s Gate (s. Anm. 1), 16; idem, Alexander at the Caspian Gates (s. Anm. 24), 139, 141.

28 Das Torbaumotiv hat sich auch in einem äthiopischen Alexanderroman niedergeschlagen (14. Jh.). Zu den Komponenten des Romans vgl. G. Lusini, Origine e significato della presenza di Alessandro Magno nella letteratura etiopica, Rassegna di Studi Etiopici 38 (1994) 95–118. Zu den neun auf koptisch erhaltenen Fragmenten aus dem 7. Jh., die aber das Motiv nicht enthalten, vgl. O. von Lemm, Der Alexanderroman bei den Kopten. Ein Beitrag zur Geschichte der Alexandersage im Orient. St. Petersburg 1903.

29 Der armenische Übersetzer benutzte daneben noch eine Handschrift der jüngeren, erweiterten Rezension β, vgl. S.M. Lombardi/G. Uluhogian, Due redazioni per il Romanzo d’Alessandro armeno: Tessere di un mosaico perduto, in: R.B. Finazzi/A. Valvo (eds.), La diffusione dell’eredità classica nell’ età tardo antica e medievale. Il „ Romanzo d’Alessandro “ e altri scritti (L’eredità classica nel mondo orientale, 2). Alessandria 1998, 157–174.

wie oben dargelegt, die syrische Methodius-Apokalypse. Erst durch die Übersetzung der syrischen Apokalypse in die griechische und lateinische Sprache ist das Motiv in die jüngeren, erweiterten Fassungen des griechischen und lateinischen Alexanderromans gedrungen. Diese erweiterte jüngere Fassung des Romans – und somit auch das Mauermotiv – lag den Armeniern nicht vor.

Ob der literarisch so wirkungsmächtige Text der Methodius-Apokalypse bei den Armeniern rezipiert worden ist, ist völlig ungeklärt. Es lassen sich keine Spuren in der altarmenischen Literatur finden. Ein längeres Exzerpt aus der Methodius-Apokalypse, allerdings ohne das Motiv, findet sich erst in indirekter Überlieferung im 13. Jh. bei dem armenischen Historiker Stephanos Orbelian.[30] In der gleichen Epoche ist auch in einer anonymen apokryphen Schrift in verkürzter Form die Episode aus Methodius bekannt.[31] Es ist jene Stelle, wo Alexander Gott bittet, die beiden Berge mögen zusammenrücken, damit er die eiserne Tür bzw. Mauer dazwischensetzen kann. Dieses isolierte Exzerpt kann jedoch nicht schlüssig beweisen, ob es bereits vor dem 12./13. Jh. eine vollständige armenische Übersetzung der Methodius-Apokalypse gegeben hat und ob sie aus der syrischen oder griechischen Überarbeitung ins Armenische übertragen worden ist. Der literarisch so wirkungsmächtige Text der Methodius-Apokalypse scheint bei den Armeniern vor dem ersten Jahrtausend nicht rezipiert worden zu sein, wie gleichfalls nicht die syrische Alexanderlegende und das Alexanderlied.[32]

Eine Übersetzung der Methodius-Apokalypse oder des erweiterten Alexanderromans ins Georgische hat es ebensowenig gegeben.[33] Gewiß hat die Person Alexanders in der mittelalterlichen historiographischen Tradition der altgeorgischen Annalen (9. Jahrhundert) einen großen Stellenwert besessen, nirgendwo aber gibt es eine Anspielung auf den Torbau Alexanders im Kaukasus. Die Annalen kennen indessen die Variante, daß der dritte georgische König Mirian (Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr.) den Darialpaß durch einen

30 M.F. Brosset, Histoire de la Siounie par Stéphanos Orbélian. St.-Pétersbourg 1864, 89–94.

31 M.E. Stone, Armenian Apocrypha Relating to Adam & Eve. Edited with Introductions, Translations & Commentary (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha, 14). Leiden 1996, 114–134.

32 Ausführlich zur Alexanderrezeption im Kaukasus vgl. E. van Donzel/A. Schmidt, The Quest for Alexander's Wall against Gog and Magog. Early Christian and Islamic Sources, Kapitel 1 (erscheint Leiden 2008).

33 Die heute bekannte mittelgeorgische Übersetzung des Romans datiert aus dem 16./17. Jh. und wurde aus dem Serbischen übersetzt durch Vermittlung der mittelbyzantinischen Rezension ζ, vgl. K. Kekelidze, History of the Old Georgian Literature, II. Tbilisi 1981, 362 (auf georgisch); U. Moennig, Die spätbyzantinische Renzension *ζ des Alexanderromans (Neograeca Medii Aevi, 6). Köln 1992, 40.

Wall (georg. *simagre*) aus zementierten Steinen befestigt habe, um die Chazaren abzuhalten.[34]

Das Motiv vom Mauer- bzw. Torbau Alexanders erscheint in der syrischen Literatur ausschließlich in apokalyptischem Zusammenhang, hervorgerufen durch den Aufschwung, den dieses literarische Genre im 6. und 7. Jh. durch die politischen Umbrüche in Mesopotamien erlebte. Die Vorstellung von Alexander als „Handwerker Gottes“ ist im Rahmen eschatologischer Spekulationen syrischer Christen entwickelt worden. Die armenische und georgische Literatur ist in derselben Epoche kaum eschatologisch und spekulativ ausgerichtet. Literarisch hat man in Armenien und Georgien offenbar anders als in Mesopotamien auf die kurz aufeinanderfolgenden Ereignisse wie Persersturm, Hunneninvasion und arabische Eroberung reagiert. Kein armenischer oder georgischer Geschichtsschreiber kommt auf die Idee, die befestigten Kaukasuspässe, die als eine alltägliche Realität in den Texten häufig erwähnt werden, apokalyptisch zu deuten oder mit einem Bollwerk Alexanders zu verknüpfen. Wenn armenische und georgische Chronisten des 6.-10. Jh. über die Kaukasuspässe und die Völkerschaften jenseits des Gebirges berichten, dann weisen sie sich in der Regel durch differenzierte Kenntnisse über die lokalen und sozialen Verhältnisse der kaukasischen Bergstämme und asiatischen Steppenvölker aus. Für sie ist der Norden nicht zwangsläufig etwas Bedrohliches. Zwar berichten sie von Gefahren und Spannungen mit den „wilden“ Völkern aufgrund von Raubzügen, die jene veranstalten, aber man treibt mit ihnen auch Handel oder schmiedet militärische Allianzen gegen Persien und Byzanz. Nirgends findet sich in der altarmenischen und altgeorgischen Literatur das Bestreben, die Völkerschaften aus dem Norden mit dem Feindbild Gog und Magog zu identifizieren. Durch die Nähe und die alltägliche Berührung mit den vielsprachigen Völkern diesseits und jenseits des Kaukasus hat sich anders als bei den Syrern ein wirklichkeitsgetreueres geographisches und ethnographisches Weltbild der Nordvölker herausgebildet. Für die Kaukasier taugten die Steppenvölker jenseits des Kaukasus nicht als Zerrbild apokalyptischen Schreckens. Armenier und Georgier besaßen über den Kaukasus selbstgeschöpfte geographische Kenntnisse. Das konnte sie eigenständig gegenüber Anschauungen und Wissensgütern machen, die von weiter entfernt lebenden Völkern wie den Syrern nicht mehr geteilt wurden. Sie blieben resistent gegenüber der in der übrigen christlichen Welt zirkulierenden Idee von Alexanders eschatologischem Schutzwall im Kaukasus.

34 M.F. Brosset, Description géographique de la Géorgie par le Tsarévitch Wakhoucht. St.-Pétersbourg 1842, 228.

Four Kingdoms Will Rule: Echoes of Apocalypticism and Political Reality in Late Antiquity and Medieval Judaism

Wout Jac. van Bekkum

Historical Allusions?

The second chapter of the book of Daniel, verses 31–45, records the account of king Nebuchadnesar's dream, in which he saw "… an enormous, dazzling statue, awesome in appearance. The head of the statue was made of pure gold, its chest and arms of silver, its belly and thighs of bronze, its legs of iron, its feet partly of iron and partly of baked clay". Daniel's interpretation of the dream leads to a scheme of four successive kingdoms: "… After you, another kingdom will rise … Next, a third kingdom … Finally, there will be a fourth kingdom … a divided kingdom … partly strong and partly brittle … the God of heaven will set up a kingdom that will never be destroyed, nor will it be left to another people …" The arrival of a fifth kingdom, the eternal reign of God, is represented by the collapse of the image, struck on its feet by a stone cut without hands. The image is shattered, while the stone grows and becomes a great mountain that fills the earth.

The seventh chapter, verses 1–28, describes a vision or rather an apocalypse: "… Four great beasts, each different from the others, came up out of the sea. The first was like a lion, and it had the wings of an eagle … a second beast, which looked like a bear … another beast, one that looked like a leopard, and on its back it had four wings … a fourth beast, terrifying and frightening and very powerful. It had large iron teeth … and it had ten horns …" Again, it is declared in Daniel that the beasts represent four kingdoms: "The four great beasts are four kingdoms … but the saints of the Most High will receive the kingdom and will possess it for ever … The fourth beast is a fourth kingdom that will appear on the earth. It will be different from the other kingdoms and will devour the whole earth … The ten horns are ten kings who will come from this kingdom. After them another king will arise … he will subdue three kings …"

Daniel beholds these beasts coming up out of the sea, of which the fourth is a nameless monster with ten horns, amongst which springs up an eleventh that has eyes and a mouth speaking great things. The ten horns are also a reference to

ten kings, while the eleventh horn is a king who shall make war with the saints of the Most High (*qaddishey ʿelyonin*), and speak insolently against them. In this vision the climax is reached in the setting up of a throne, on which an Ancient of Days (*ʿAtiq Yomin, ʿAtiq Yomaya*) sits in judgment, with the consequence of the destruction of the fourth beast, while the others have their lives temporarily spared, though they are shorn of their dominion. A (*ke-*)*Bar Enash* or (One like a) Son of Man then comes in clouds of heaven and receives everlasting dominion. The saints of the Most High eventually receive royal power in an empire that shall endure for ever.

A full analysis of these complex texts is beyond the scope of this article, but regardless of the many issues surrounding the Daniel apocalypses, most conspicuous is the theme of a succession of four kingdoms. Josephus in his *Antiquities* expresses the highest regard for Daniel and calls him 'a prophet of good tidings'. His interpretation of Daniel 2 is quite similar to that in the midrashic version of *Exodus Rabba* 35,5 ("Gold refers to Babylon; silver refers to Media; brass refers to Greece; Rome, that destroyed the Temple, is likened to iron"), however, he wished to avoid problems with his Roman readers and neglected potentially offensive details about the Roman Empire.[1] The accounts of Daniel 2 and 7 are based on the number four. A four-part history and timetable is not exclusively apparent in the book of Daniel and its interpretations, but also in I Enoch 89–90, preceded by the Animal Apocalypse, and interpreted as the time of Babylonian captivity and Persian, Alexandrian, and Seleucid rule.[2] A large quantity of commentators has disputed

1 With gratefulness to Prof. Dr. Günter Stemberger, University of Vienna, for his bibliographical advices. G. Vermes, "Treatment of the Book of Daniel", *Journal of Jewish Studies* 42, 1999, pp. 149–166; J.C. VanderKam and W. Adler, *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, Assen-Philadelphia: Van Gorcum Press 1996, pp. 212–213.

2 Persian and Greek sources also mention four types of metals to convey their understanding of history by means of the number four; G.F. Hasel, "The Four World Empires of Daniel 2 against its Near Eastern Environment", *Journal for the Study of the Old Testament* 12, 1979, pp. 17–30. P. 18–23: Akkadian apocalypses contain the scheme of the rise and fall of empires. The Roman author Aemilius Sura writes in his book on the chronology of Rome (189–171 BCE): The Assyrians were the first of all the races to hold power, then the Medes, after them the Persians, and then the Macedonians. Then, when the two kings, Philip and Antiochus, of Macedonian origin, had been completely conquered, soon after the overthrow of Carthage, the supreme command passed to the Roman people. Between this time and the beginning of the reign of Ninus, king of the Assyrians, who was the first to hold power, lies an interval of 1,995 years … The Greek poet Hesiod composed in the eighth century BCE his famous work Works and Days. He speaks of four (or five) ages, *genoi*, of men which are associated with four metals: gold, silver, bronze, iron … Our investigation has indicated that the scheme of the four world empires in Dan. 2 can no longer be supposed to be the result of a unilinear development from either Greek and/or Persian sources … a possibly common

the two chapters, addressing the question if and how the two episodes are linked together. Are the four monarchies of Daniel 2 and 7 identical or not? To what extent is the symbolism of the four-part image and the four beasts alluding to the same schema? What is actual and what is mythological about it? Is *Bar Enash* or are the most high saints messianic figures, if so, what is Danielic Messianism? The main question of all is self-evidently the identification of the four kingdoms: Daniel 2 is often understood as four representative successive kings within the Neo-Babylonian kingdom, for instance, Nebuchadnesar as gold, Evil-Merodach as silver, Neriglissar, Labashi-marduk or Laborosoarchod as bronze, with Nabonidus as the mingled iron and clay. A more conventional interpretation of Daniel 2 is: the Chaldean kingdom of Nebuchadnesar, the Median kingdom of Darius, the Persian kingdom of Cyrus, and the Greek kingdom of Alexander, and that of Alexander's successors. Others choose for a general course in supposing that Daniel 2 refers to the Chaldeo-Medo-Persian empire, the Greek, the Roman, and the divided states of Europe from the fifth century onwards. Daniel 7 is equally understood as the Babylonian empire of Nebuchadnesar, the Persian empire of Cyrus, the Greek empire of Alexander, and the empire of Alexander's successors.[3] Others hold the four kingdoms to be Babylonian, Median, Persian, and Greek. Some later authors propose a rather symbolic identification like false religion, idolatry, Islam and Deism. Late Greek and Roman sources are aware of the list of five monarchies including Rome as the fifth one, but most Christian exegetes include Rome according to the Danielic idea as the fourth empire.[4]

---

prototype of a scheme of four successive kingdoms, dynasties, or empires; S.B. Reid, *Enoch and Daniel, A Form Critical and Sociological Study of the Historical Apocalypses*, BIBAL Monograph Series 2, North Richland Hills, Texas: BIBAL Press 2004; P.A. Tiller, *A Commentary on the Animal Apocalypse of I Enoch*, Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1993, p. 226: Sethites are represented by white cattle but Cainites by black cattle. Israel is represented by white sheep; Esau and Edomites by black boars; p. 274: A wild ass, this is Ishmael; p. 354: The use of horns is to represent political leaders.

3 H.H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel, A Historical Study of Contemporary Theories*, Cardiff: University of Wales Press Board, 1935, pp. 61–173: The Four World Empires (pp. 61–66: Introduction; pp. 67–69: The First Kingdom is the Neo-Babylonian; pp. 70–137: The Fourth Kingdom is the Greek; pp. 138–160: The Second and Third Kingdoms are the Persian and the Median respectively; pp. 161–173: The interpretations that find Four Kings, instead of Kingdoms, are unsatisfactory).

4 Augustine's interpretation that the Kingdom of God will not come on earth and that the corporeal bodies will dwell in heaven, is strongly linked to the millenarian scheme of six world ages and the seventh eschatological age of the great Sabbath (Apocalypse, ch. 20); J.J. Collins, "Jewish Apocalyptic against its Hellenistic Near Eastern Environment", *BASOR* 220, 1975, pp. 27–36.

Judaism

It is with regard to this latter so-called *Roman View* that discussion of the four empires in Judaism bears great significance for a standardised worldview, shaped by two aspects: political reality and eschatological outlook.[5] Jewish judgment of the growth of Roman political power in the classical age, and religious Christian power in Late Antiquity, was generally based on the same traditional terminology with already then a long history in biblical and rabbinical exegesis. For that matter, the theme of the four empires can easily be included whenever there is a reason to establish an explanation upon the number four.[6]

Most concepts originate in the Hellenistic period and are closely connected with one more or less generally accepted interpretation of Daniel 7 (with the exception of Qumranic texts), according to which the apocalyptic vision of world history or supra-history is revealed.[7] Jewish sages adhered to the vision of

5 A Qumranic precedent for the identification of the four kingdoms and the changing thereof, cf. J.J. Collins, "Apocalypticism and Literary Genre", *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years* II, Leiden 1999, pp. 415–417; M. Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1990, pp. 453–488: Du Refus de l'Apocalypse à l'Apocalypse éclatée; p. 460: Rome – Ésaü – Édom; p. 461: Les frères ennemis; p. 473: Rome "quatrième empire"; p. 476: Le symbolisme animal; p. 478: La valeur eschatologique du symbole du porc.

6 The number four plays a crucial role in rabbinic exposition, not just in a four-part structure of motifs in *midrashim* but also in the quality of a rhetorical pattern repeating and comparing words and ideas in parallellisms and paradoxes. As has been suggested by Aharon Mirsky in his ground-breaking article *Mahtzavtan shel Tzurot ha-Piyyut* (Studies of the Research Institute for Hebrew Poetry VII, Jerusalem 1958 pp. 3–129), a four-part model derived from the principles of logic by which the Bible may be expounded, the *middot*, has been of great influence upon Hebrew liturgy and poetry. Within the lines of early *'avodot* by Yossi ben Yossi, a sophisticated fourfold pattern of lines is apparent. In the verses of classical, Byzantine-Jewish hymnists like Yannai, Yehudah, and Qilir, basic prosodic features are a quatrain of versets and rhyming quatrains or strophes, the dominant model for mediaeval Jewish hymnists throughout the Mediterranean world and in central and eastern Europe.

7 C.C. Caragounis, "History and Supra-History: Daniel and the Four Empires", in: A.S. van der Woude (ed.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, Leuven: Uitgeverij Peeters/Leuven University Press, 1993, pp. 387–397: Caragounis calls the book of Daniel 'a highly symbolical book not merely concerned with history, but with supra-history where historical events are interpreted not only from a Jewish point of view but also in a dynamic way. Identification of the four empires should be made on the basis of clues given by the book itself, the actual course of history and the author's dynamic interpretation of that history'; p. 389: My thesis is that the concerns of Daniel point to the identification of the fourth empire with that of Greece, that the author's identification of the second beast with Media is in complete accord with history, and that the four beasts / empires and especially the fourth one must be interpreted in the light of other-worldly categories'; E.C. Lucas, "The origin of Daniel's four empires scheme re-examined", *Tyndale Bulletin* 40,2, 1989, pp. 185–202.

the four great beasts as an outline for the actual history of four successive empires: Babylon, Persia, Greece and Rome. Ultimately, the Roman Empire would be overthrown and a messianic king would establish the hegemony of Israel. The latter eschatological conception is often exemplified by the account of Gen. 25:23: "Two nations are in your womb, and two peoples from within you will be separated; one people will be stronger than the other, and the older will serve the younger." The twin brothers Esau and Jacob represent the two peoples of Rome/Byzantium and Israel, and the typology of Rome in the biblical image of Esau-Edom as an obverse of Jacob-Israel enabled the sages to apply the traditional world-view to their own situation.[8]

In *Midrash Genesis Rabbah* 16,4 the four rivers separated from a river flowing from Eden (Gen. 2:10–14) are connected with the four kingdoms using the etymology of their names for a qualification of each kingdom:

> A river watering the garden flowed from Eden. Said R. Menahma or R. Tanhuma: The Holy One, blessed be He, will make the peoples of the world drink a cup of bitterness from the place whence this river issues. What is the proof? A river flowed, this alludes to the *four* kingdoms corresponding to the *four* heads into which it was divided. The name of the first is the Pishon: this is Babylon, so called with reference to the verse: And their horsemen spread themselves (*pashu*, Hab. 1:8) … And the name of the second river is the Gihon: this alludes to Media … in allusion to the verse: You will crawl on your belly (*gehonkha*, Gen. 3:14) … And the name of the third river is the Hidekel (the Tigris): this alludes to Greece, which was sharp (*had*) and swift (*kal*) in its evil decrees, for she ordered Israel: write upon the horn of an ox that you have no portion in the God of Israel … And the fourth river is Perath (the Euphrates): that is Edom, Perath denoting that it upset (*hefirah*) and harassed His world, Perath denoting that it was fruitful (*parath*) and increased through the blessing of that old man (Isaac), Perath denoting that I (God) will ultimately consign it to oblivion (*hafer*), Perath on account of its ultimate destiny, as it is written: I have trodden the winepress (*purah*) alone (Is. 63:3).

In the same midrashic collection 44,17 a verse like Gen. 15:12 ("A thick and dreadful darkness came over him") is employed for the four-part division of world history (*Genesis Rabbah* 44,17). A striking fact is that this biblical verse is interpreted twice in a reversed order of allusions:

> Dreadful refers to Babylon … darkness refers to Media … thick refers to Greece … came over him alludes to Edom (Rome) … Some reverse it: Came over him alludes to Babylon … thick alludes to Media … darkness alludes to Greece … dreadful alludes to Edom (with reference to Daniel 7:7: There was a fourth beast, dreadful).

8 J. Maier, "Israel und 'Edom' in den Ausdeutungen zu Dt 2,1–8", in: G. Stemberger, C. Thoma, J. Maier, *Judentum – Ausblicke und Einsichten, Festschrift für K. Schubert zum 70. Geburtstag*, Frankfurt/M: Lang 1993, pp. 135–184, reprint in: J. Maier, *Studien zur jüdischen Bibel und ihrer Geschichte*, Berlin/New York: Walter de Gruyter 2004, pp. 285–325; L. DiTomasso, *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature*, Leiden-Boston: Brill, 2005, pp. 39–75, 104–107.

Such and many other traditions may exhibit what the theme of the four kingdoms came to mean in Judaism during the Graeco-Roman period. Discussion and exposition of this order are also represented in medieval commentaries, where it is explicitly stated that the four kingdoms are considered as instrumental during the long period of Israel's exile and subjugation.[9] As can be frequently found in midrashic and talmudic exposition, the four kingdoms turn into a divine tool for the sake of chastising and punishing the people of Israel, whereupon the four empires in their turn will be overthrown and punished for their evil acts. Here can be noticed that this mode of interpretation is closely bound to a prominent example from the book of Exodus: the power and the glory of Egypt and its divine king, the Pharaoh, are often considered as instrumental in the redemption history of the slave people of Israel. This is one of the reasons why in the Jerusalem Talmud, compiled during the fourth and fifth centuries in Palestine, the ritual of drinking four cups of wine during the first eve of Passover is associated with the four kingdoms as a symbol of retribution and redemption. In *Genesis Rabbah* 44,5 Egypt and the four kingdoms appear in one expression ("Egypt and the four empires will subject you to slavery"), turning the theme into a trial of faith. Foreign rule is God's severe test of Israel, moving the people to the verge of despair. Another interesting association is being made with the patriarch Abraham who according to Gen. 14:9 made war with the four early kings of Elam, Goiim, Shinar and Ellasar. In some expositions (*Genesis Rabbah* 42,2) they are adduced as an early parallel to the four kingdoms of Babylon, Media, Greece and Edom/Rome. In a similar tradition (*Genesis Rabbah* 58,4) these early kings are designed as *kosmokratorin*, cosmocrats, a common title of the Roman-Byzantine emperor, and therefore identified as the representatives of the four world empires. Such traditions seem to emphasize the immediacy of God's presence in the world and His direct relation to world history, in contrast to other accounts which are more based on the theological perspective of Israel's role in the world and God's purpose for all mankind.

Political Reality

So far it is evident that rabbinic literature provides the universal and dramatic scope for a Jewish approach of the actual situation which deteriorated rapidly after the establishment of Christian political and religious rule in East and West. An outstanding example of this development for the worse is a letter concerning the date of the Easter festival which the emperor Constantine sent to all provinces after the Council of Nicaea in 325. In this document the Jews were

9 The 11th-century-commentator Rashi on Gen. 15:14: "It is a reference to the sufferances and darkness of the periods of exile".

called 'murderers of prophets' and 'God-killers'. Protection was granted to Jews who wished to abandon their religion, and gentiles were warned not to join the so-called 'nefarious sect'. Christians should not celebrate Easter in any relation to the date of the Jewish Passover festival, because, according to the contents of the letter 'Jews have stained their hands by a serious crime and defiled their souls as a result of their cruel conduct.' The actions of Constantine and his family promoting Christianity seem to have evoked Jewish reactions of a messianic nature. The so-called 'small apocalypse' in the rabbinic codex of the Mishnah (*Sotah* 9,15) is apparently connected to the early fourth century; this text is in any case dated before the reign of Julian the Apostate:

> With the footprints of the Messiah presumption increases, and death increases. The vine gives its fruit and wine at great cost. The kingdom turns to heresy, and there is no reproof. The gathering place will be for prostitution, Galilee will be laid waste, the Golan will be made desolate, and the men of the frontier will go about from town to town, and none will take pity on them. The wisdom of scribes will putrefy, those who fear sin will be rejected. The truth will be locked away. Children will shame elders, and elders will stand up before children: for the son dishonors the father and the daughter rises up against her mother, the daughter-in-law against her mother-in-law; a man's enemies are the men of his own house (Micah 7:6). The face of the generation is the face of a dog, a son is not ashamed before his father. Upon whom shall we depend? Upon our Father in heaven!

Judaism as a power of some societal importance came to an end, and towards the late fourth and fifth centuries the political role and legal status of Jews was gradually limited by the enactment of a number of laws given by Theodosius I. The law of the year 384 was addressed to the Jews and forbade them (again) to buy Christian slaves and to disgrace them by the Jewish sacrament, that is, by circumcision. The law of 388 repeated previous prohibitions of mixed marriage with the addition that a mixed marriage was now considered as adultery for which the death penalty was introduced. These and similar laws of Theodosius I cannot be considered as a final blow to Judaism, on the contrary, warnings were included to some regional and local authorities who prohibited Jews to convene in their synagogues and destroyed the buildings. The situation under Flavius Theodosius Junior or Theodosius II was much more insecure: most peculiar is one of his first imperial decrees of 29 May 408 (CTh 16, 8, 18), prohibiting the celebration of the feast of Purim because of the accusation that the Jews equated the evil Haman the Amalekite in the book of Esther with Jesus Christ:

> The governors of the provinces shall prohibit the Jews, in a certain ceremony of their festival Haman in commemoration of some former punishment, from setting fire to and burning a simulated appearance of the holy cross, in contempt of the Christian faith and with sacrilegious mind, lest they associate the sign of our faith with their jests. They shall maintain their own rites without contempt of the Christian law, and they shall unquestionably lose all privileges that have been permitted heretofore unless they refrain from unlawful acts.

Most likely the custom of burning a crucified doll-like effigy of Haman was widespread among the Jewish communities on the day of Purim. The custom was interpreted by Christians as an actual murder rather than only a symbolic one. The Book of Esther speaks explicitly of 'the hanging of Haman' (Esther 9:10), but other sources apparently mention 'the crucifixion of Haman.' The compilation of contemporary expositions on the Book of Esther, assembled in *Midrash Esther Rabbah*, seems to be the most elaborate when it concerns the four kingdoms. The proöimia to this midrashic work reflect traditions from around the year 500, when there was sufficient reason to include the four empires in the following manner, opening with Deut. 28:67: "In the morning you will say: If only it were evening, and in the evening: If only it were morning – because of the terror that will fill your hearts and the sights that your eyes will see":

> In the morning of Babylon you will say: If only it were evening [when Babylonian power is at its height you will hope for the commencement of the next ruling kingdom, so that it might free you from Babylonian oppression]. In the morning of Media, Greece and Edom/Rome you will say: If only it were evening … Yet in spite of this, when they are in the land of their enemies, I will not reject them or abhor them so as to destroy them completely, breaking my covenant with them. I am the Lord their God (Lev. 26:44). We can easily understand why Samuel [the sage] explained: I did not reject them, in Babylonia, I did not abhor them, in Media, to destroy them completely, when subject to Greece, breaking My covenant with them, when subject to the empire of evil. I am the Lord their God, in the messianic era. Rabbi Hiyya taught in addition: I did not reject them, in the days of Vespasian, I did not abhor them, in the days of Trajan, to destroy them completely, in the days of Haman [Hadrian], breaking my covenant with them, in the days of the Romans. I am the Lord their God, in the days of Gog and Magog.

The Esther proöimia repeatedly return to the major theme of the four kingdoms, comparing them to animals: lion, bear, leopard, serpent, sometimes even with a positive undertone when Greece is likened to a dove: The dove refers to Greece because throughout the days of the Greek domination the Temple was standing and Israel used to offer pigeons and doves on the altar. The book of Esther and therefore the feast of Purim was a major reason to engage in religious debates of a (contemporary) political nature, even to the level of historical literal exegesis: The biblical text sometimes mentions Persia before Media and sometimes Media before Persia. When the sovereignty was from Persia, Media was secondary. When the sovereignty was from Media, Persia was secondary. Why is it called Persia? Because it obtained sovereignty in segments (Hebr. *prusot*) … Why is it called Media? Because it bows (Aram. *modya*) to the will of the Holy One, blessed be He. A curious addition was made by Rabbi Hiyya bar Abba: The kings of Media were blameless, and God had no complaints against them save on the ground of their idolatry, which was transmitted to them from their ancestors. The kings of Media are excused!

The Seventh Century

The year 614 started with high expectations when the Persians under the command of general Shahrbaraz invaded Palestine and rushed from Damascus through Tiberias, Sepphoris, Caesarea, and Lydda. The conquest of Jerusalem was within reach; in Jewish eyes the events were interpreted as a reenactment of the conquest in 538 BCE according to the books of Nehemiah and Ezra, when the Persian king Cyrus allowed the Judeans to return to the city and to rebuild the walls, the houses, and the Temple. The large Jewish communities in the southern part of the Lebanon and northern Palestine joined the Persians in a triumphal march to Jerusalem. The Christians of the city surrendered to Shahrbaraz, but in the spring of 614, after he marched to Egypt, they expelled his garrison. Shahrbaraz turned back, besieged and captured Jerusalem, and deported most of its Christian population to Persia. Many churches were demolished and the supposed True Cross of Christ was removed from the Church of the Holy Sepulchre.[10]

Unfortunately, the information about this period when Jerusalem was supposedly more or less in Jewish hands under the aegis of Persia between the years 614 and 617 is very meagre, but one may assume that the perception of this historical event and its reverberations in the imagination of the contemporaries caused an intensification of messianic and apocalyptic thought.[11] This type of apocalypticism is greatly influenced by popular Jewish eschatology, which emphasized the historical struggle between Israel and the nations within the Edom-Israel scheme. An inquiry into the actual history of the

---

10 J. Starr, "Byzantine Jewry on the Eve of the Arab Conquest (565–638)", *Journal of the Palestine Oriental Society* 15, 1935, pp. 280–293; A. Sharf, "Byzantine Jewry in the Seventh Century", *Byzantinische Zeitschrift* 48, 1955, pp. 103–115; A. Palmer, *The Seventh Century*, p. 128; W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, p. 292.

11 G. Dragon – V. Déroche, "Juifs et chrétiens dans l'Orient, Introduction historique", *Travaux et Mémoires* XI, 1991, pp. 17–273; B. Flusin, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle*, 2 vols., Paris 1992; D.S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London: SCM Press, 1964, pp. 285–286: The idea of the kingdom; pp. 286–290: The kingdom on this earth; pp. 290–291: The kingdom in heaven; pp. 291–297: A temporary kingdom followed by 'the age to come'; p. 285: The expression 'the kingdom of God' or 'the kingdom of heaven', so common in the New Testament, is not to be found anywhere in the Old Testament or in the apocalyptic writings. Nevertheless, the idea of the kingdom, in which the sovereignty of God is yet to be revealed, is basic to the teaching of both bodies of literature … Gentile kingdoms seemed so overwhelming and terrible … establishment of the kingdom of God … offers a solution to the mystery of God's dealings with His people Israel; p. 286: The Book of Daniel; R.K. Emmerson and B. McGinn, *The Apocalypse in the Middle Ages*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1992; G.J. Reinink, *Syriac Christianity under Late Sasanian and Early Islamic Rule*, Hampshire: Ashgate/Variorum 2005.

time offers hardly any certainty about the synthesis of a rebellious attitude of Jews towards the Byzantines and the rise of interest in apocalyptic and messianic ideas. It remains to be seen to what extent the traumatic-historic interpretation of the Danielic scheme can be applied to the literature related to the days of Heraclius. One peculiar writing, *Sefer Zerubbavel* or the *Book of Zerubbabel*, offers a picture of the last days of the world with motifs that are known from biblical and rabbinic literature:

> And the *tenth* king is Armilos, son of Satan, who came forth from the stone statue of a woman. Armilos will come with the kings of Qedem and start a war with the sons of Qedar in the valley of Arbael.[12] The kingdom was theirs. He will ascend in his strength and has in mind to conquer the whole world. He will begin to plant on the face of the earth all the false gods of the nations, whom God hates. He will then take his mother, the stone from which he was born, out of the house of disgrace. Seven altars will be built for her; this will be the ultimate idolatry. From all over, the nations will come to worship that stone, burn incense, and pour libations to her. No one will be able to look upon her face because of her beauty. Whoever does not bow down to her will die, suffering like an animal. Armilos will anger God by his evil deeds.

The two messianic figures and an apparently earlier Armilos typology are also preserved in poetic form in a hymn of consolation for the Ninth of Av, the traditional Jewish date on which the destruction of the first and second Temple is commemorated. This anonymous hymn (supposedly ascribed to the famous hymnist El'azar Qilir or Kalir) is certainly closer in time to an original version of the *Book of Zerubbabel*:[13]

> The king of the West and the king of the East, they will crush each other;
> and the king of the West: his armies will show strength in the country;
> and from Yoktan a king will go forth: his armies will be strengthened in the country
> Edomites and Ismaelites will fight in the valley of Acre,
> until their horses will sink in blood and panic …
> and Harmalyos will come and he will stab the Messiah of God,
> the [other] Messiah will come and he will revive him by the word of God, and all Israel will have faith in him.

12 An elaboration of the motif of the ten kings can also be found in *Pirke de-Rabbi Eliezer* as well as in the *Targum to Esther*; U. Glessmer, "Die 'vier Reiche' aus Daniel in der targumischen Literatur", in: J.J. Collins and P.W. Flint (eds.), *The Book of Daniel, Composition and Reception*, Leiden: Brill, 2001, pp. 468–489.

13 J. Yahalom, "On the Validity of Literary Works as Historical Sources", *Cathedra* 11, 1979, pp. 125–133, esp. p. 130, l. 6–8, p. 131, l. 22–23, p. 132, l. 54–56; R. Hoyland, *Seeing Islam as Others saw it*, pp. 319–320: "On That Day"; J. Yahalom, "The Temple and the City in Liturgical Hebrew Poetry", pp. 278–280.

Apocalypticism in Liturgical Hymns

The eschatological content of this pseudo-Qiliri *piyyut* seems to reflect the cataclysmic events of the time and specifies by name the three nations which take part in the war: 'The king of the West' or 'the Edomites' (Byzantium), 'the king of the East' (Persia), and 'the king of Yoktan' or 'the Ishmaelites' (Arabia). Moreover, the poem could have been written in direct response to specific events after 617 when the Persians drew some political conclusions from the limited significance of their Jewish supporters and reinstalled the Christian Monophysite population of Jerusalem. All Jews were deported from the city. The sudden loss of Persian protection must unavoidably have been a tremendous disappointment for the Jews. Their disillusion must have been even greater when they were told that Heraclius astonishingly reoccupied almost all of the lost territories of the Byzantine Empire, culminating in the capture of Ctesiphon in 628. Ultimately he succeeded to return to Jerusalem with the relique of the True Cross in 630. Jews experienced terrible years of compulsory baptism, persecution and death decreed by Heraclius, which lasted until the Arab capture of Tiberias in 636 and Jerusalem in 637.[14] In a second anonymous poetic fragment close to the first, visionary sections can be found which tie 'the commander-in-chief' (*sar ha-rosh*) or 'the capstone' (*ha-'even haroshah*) and Armilos together. Ezra Fleischer believes that 'the commander-in-chief' means the military leader of the Persians killing the Messiah son of Joseph in Jerusalem.[15] This could be true, but it is quite certain that at a later date 'the commander-in-chief' or 'the capstone' were understood as Armilos within the context of the *Zerubbabel* traditions:[16]

> The land is mourning all by itself, because the anointed of the war (the Messiah son of Joseph) is lost, the mourning for him will be very grievous, the enemy [and his army will be too strong for him], this is the capstone that will be placed, this is *the little horn* the pleasant man (Daniel) has visioned, who stood amidst *ten* horns, and three horns he intends to overthrow, the holy people will be destroyed (*lehashmid*, possibly: coerced into apostasy), persecution (*shmad*) is decreed upon them.
>
> That is Armalyos, that is his name, [God] will cause him to crush and to tear down, He will appoint him to destroy (or: to coerce into apostasy) and to annihilate, and he will put down an idol for his [own] name, whoever does not kneel he will condemn him to death, whoever does not bow he will spill his blood, by means of [the idol] he will curse God and His people, he will oppress those who

---

14 According to the letter of Maximus Confessor to a certain Johannes Presbyteros (perhaps to be identified with John of Kyzikos) compulsory baptism for the Jews and expulsion from Jerusalem was decreed in 632. The historical consequences of this decree are described in the *Doctrina Jacobi*, ed. V. Déroche.

15 E. Fleischer, "Solving the Qiliri Riddle", *Tarbiz* 54, 1985, pp. 383–427, esp. p. 404, n. 59: Fleischer erroneously took two apocalyptic *piyyutim* as one whole.

16 E. Fleischer, "Solving the Qiliri Riddle", pp. 414–415.

God has carried since their birth (Israel), he will trample and tread on His whole footstool (the entire world).

There is no clear evidence, but with all cautious assessment this apocalyptic description of Armilos could reflect a contemporary dislike of Heraclius' anti-Jewish policies and his special efforts to reconstruct the ruined holy sites of Christendom in Jerusalem. Heraclius' hostility to Jews and its religious implications in that particular period of time has extensively been demonstrated in Byzantine literature, as can be exemplified by the court historian Theophylact Simocatta who writes in his *Historiae:* "The Jews are a wicked and most untrustworthy race, trouble-loving and tyrannical, utterly forgetful of friendship, jealous and envious, and most implacable in emnity."[17] The apocalyptic hymnic references to Armilos are difficult to substantiate on the historical level but the intensity of concern toward this type of an anti-Messiah could well be explained as a reaction to Heraclius' military and religious activities in the region.[18] These hymns were copied over and again in the course of centuries without emendation or omission, and it is for this reason that liturgical poetry of apocalyptic nature has come down to us as a source of information, whatever its limitations as a historical account may be.

The Four Monarchies Reconsidered

It is, however, essential to pay attention to a specific moment in historical time, in order to better understand an eschatological event. The complicated transition from Persian and Christian rule to the dominance of Islam triggered new expectations and asked for a reconsideration of the Danielic scheme of the four kingdoms.[19]

17 M. Whitby, *The Emperor Maurice and his Historian Theopylact Simocatta on Persian and Balkan Warfare*, Oxford 1988, p. 335; W. Kaegi, *Byzantium and the early Muslim conquests*, pp. 116–117: Heraclius had ordered a massacre of Jews around Jerusalem and in the mountains of Galilee, presumably in 630. Many Jews had fled from this action. This massacre surely embittered Jewish survivors, who would have looked even more favorably on the Muslims. The fact of a massacre is credible, but the actual number of Jewish victims is unknown, as is the nature and distribution of the surviving Jewish communities.

18 The fictional Armilos and his identification with the historical ruler Heraclius shows characteristics similar to the tendency in Christian apocalypticism to connect a personal ruler with the Last Emperor, cf. P.J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley 1985, pp. 174–184; cf. also M. Idel, *Messianic Mystics*, New Haven & London 1998, pp. 273–279.

19 R. Hoyland, *Seeing Islam as Others saw it*, pp. 527, 532–535; on the attitude of the Jewish communities of Babylonia and Persia to the Muslim conquest, cf. M. Gil, "The Babylonian Encounter and the Exilarchic House in the Light of Cairo Geniza

Like Qilir or Kalir, other synagogue hymnists or composers of poems for contemporary liturgy were involved in religiously inspired political observations according to the biblical scheme. The seventh-century hymnist Yohanan the priest is quite specific in his reference to the coming to power by the Arabs. He views the newcomers as fitting into a divine plan to wipe out the Byzantine Empire and therefore he versifies:[20]

> Disposses the mountain of Seir and Edom, speak to *Ashur:* he has to make haste and hurry, to plough down a godless nation by your mighty sceptre, to tread them down by the kingdom of the wild ass.

The name 'Assur' refers to the Arab conquerors (Hosea 8:9: "They have gone up to Assyria like a wild ass wandering alone") and not to the Persians.[21] It is clear that the Arabs were expected to play a significant role in the messianic-apocalyptic drama. Both Yohanan ha-Kohen and (pseudo-)Qilir tried to find confirmation for a new conclusion from the Hebrew Bible that the Ishmaelites or Kedarites were sent by God in order to deliver Israel from the Edomites. The recognition that Judaism and Islam had much in common may have stimulated the hope that the mission of the Arabs or the mission of Islam was to put an end to Christian beliefs and practices in the land of Palestine, to relax Heraclius' ban on Jewish access to Jerusalem, to expel his armies and to restore to the Jews their ancient rights. The high spirits of the moment are expressed in a belief in acute messianic redemption and salvation for Israel through Muslim triumph. The proliferation of apocalyptic verse was of great importance for Jewish self-definition and survival. With the aid of Psalm 83:7 (Edom and Ishmael are mentioned together in the phrase "The tents of Edom and the Ishmaelites") the centuries-old scheme of the four kingdoms was adapted to the permanence of Arab rule and Muslim domination. It was more preferable to envisage a new scenario for world history that assigned to the kingdoms a double name representing two successive powers.[22] The discovery of an anonymous hymn

---

Documents and Parallel Arab Sources", *Judaeo-Arabic Studies, Proceedings of the Founding Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies*, edited by Norman Golb, Studies in Muslim-Jewish Relations 3, Amsterdam 1997, pp. 135–173.

20 N. Weisenstern, *The Piyyutim of Yohanan ha-Kohen birabbi Yehoshua'*, Jerusalem 1984 (thesis), p. 78; J. Yahalom, "The Transition of Kingdoms in Eretz Israel (Palestine) as Conceived by Poets and Homilists", *Shalem* 6, 1992, pp. 1–22, esp. p. 6–7; W.J. van Bekkum, "Anti-Christian Polemics in the *Piyyut*", *Early Christian Poetry, A Collection of Essays*, Leiden 1993, pp. 297–308, esp. p. 307; on historiography in early Islam: F.M. Donner, *Narratives of Islamic Origins, The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton 1998, esp. pp. 275–296.

21 *Pace* E. Fleischer, "An ancient Jewish Tradition on the Date of the End of Byzantine Rule in Palestine", *Zion* 36, 1971, pp. 110–115; for pro-Muslim reactions in the years 635–638: Y. Friedman, *The History of al-Tabari XII, The Battle of al-Qadisiyyah and the Conquest of Syria and Palestine*, New York 1992.

22 J. Yahalom, "The Transition of Kingdoms", p. 9.

from the eighth century shows that the composer was concerned with an actualisation of the four kingdoms and employed the Danielic vision of the statue with its legs of iron, its feet partly of iron and partly of baked clay (Daniel 2:31–35).[23] This apocalyptic poem offers an estimate of the years of the rule of the fourth kingdom:

> They will continue to rule for sixteen jubilee periods (16 x 50 = 800 years);
> starting with Edom and concluding with the Ishmaelites;
> the legs of iron include the Edomites;
> and the feet of iron are the sons of Qedar (cunning as) foxes;
> and the toes of the feet of iron are to be compared with the end of the kingdom (Dan 2:42);
> and the toes of baked clay these are the *Ashurim*, the rod of the wicked and the sceptre of rulers (Dan 2:41; Is 14:5);
> they keep the kingdom to the servant of rulers (Is 49:7).[24]

---

23 D. Flusser, "The four empires in the Fourth Sibyl and in the book of Daniel", *Israel Oriental Studies* II, Tel Aviv: Tel Aviv University, 1972, pp. 148–175. P. 153: The prophecy of four empires in the fourth Sibylline book is a witness for Oriental opposition to Hellenic imperialism; p. 159: The theory of five monarchies, with Rome as the fifth empire, is originally Roman or pro-Roman and it came into existence when Rome was added to the Eastern scheme of four empires; p. 161: Panathenaic Discourse of Aelius Aristides, who lived in the second century CE … the famous orator knew the list of five empires: Assyria, Media, Persia, Macedonia, and Rome; p. 165: These are the four metals of the four ages of Hesiod (and Ovid). But the fourth kingdom is symbolized both by iron and by iron mixed with clay … this irregularity was not caused by the special character of the fourth, Macedonian kingdom, as we could imagine from Daniel's explanation (2:40–43), but by his Persian source … It is evidently not accidental that the periodisation in gold, silver, copper and iron is in its last two stages identical with the modern division of prehistory; p. 173–174: When the Jews later identified the fourth monarchy in Daniel with the Roman Empire, the whole idea of the four monarchies could continue to serve both Jews and Christians in their religious struggle against Rome. The vitality of the concept of the four empires can be demonstrated by the fact that when Rome is described as the last wicked power, she is always the fourth and never the fifth empire. The scheme of five empires, used in late Greek and Roman literature, is never anti-Roman (with one exception in VIII Sib. 6–11). The historical concept was created under Roman rule when Rome was added to the existing list by people who did not notice the anti-Western tendency of the older scheme.

24 It has been suggested in recent research that the detailed concentration on the toes of the statue suggests a further specialisation between Umayyad and Abbasid rule: 'the servant of rulers' or *'eved moshlim* can be taken as *'Abd Muslim*, the name of the reformer Abdal-Rahman Abu Muslim who brought the Abbasids to power in 754–755: B. Lewis, "An Apocalyptic Vision of Islamic History", *BSOAS* 13, 1950, pp. 308–338, reprint in *Studies in Classical and Ottoman Islam (7th-16th Centuries)*, London 1976; J. Yahalom, "The Transition of Kingdoms", pp. 16–20. There are also striking parallels between the lines of this *piyyut* and a prosaic writing called *The Secrets of Rabbi Simon bar Yohai.*

In the liturgical poems of Pinhas the Priest, who was active as a hymnist in the same period we find a startling harmonisation of the ancient motif and contemporary perception:[25]

> You have torn apart the kingdom of Babylonia and Chaldea by strife,
> You have moved away Media and Persia, Greece and Macedonia,
> Qedar and Edom You will now set to destruction,
> in sight of all You will raise Your voice unto us, O Lord.
> Four prevailed against four in shrewdness
> until iron was crushed into dust …
> Twice as strong was the Chaldean kingdom of the Chaldeans …
> Fifty-two [years] were assigned to the Medians …
> when the Persian kingdom was coupled to Media …
> One hundred eighty [years] Greece ruled …
> [Israel] was closed in … Macedonian kingdom …
> Nine hundred eighty-six [years] was [Israel] dispersed in the kingdom of Edom,
> until You, radiant and ruddy lover [God], will grant justice to Your people …
> Its respect was gone in making double the empire of the Ishmaelites,
> until You will show compassion with Your people of children and infants …
> Four hundred thirty-three [until] the end of clay in the world,
> until Your people will break the bars of their yoke.

When Pinhas inserts the topos of the four kingdoms into his verse, he consistently enumerates four pairs of kingdoms which makes them eight: Babylon and Chaldea, Persia and Media, Greece and Macedonia, Edom and Ishmael. The double number of empires enables the composer to include the Arab conquest of Palestine into the ancient historical scheme. Although he prays for the imminent redemption of Israel, both Roman and Arab or Christian and Muslim rule have to come to an end.

Medieval Resonance

An anonymous commentary on Joel 1:1–12 in connection with the symbols of the four kingdoms is found in the Genizah manuscripts collection of Oxford, Bodleian Library, Heb.d.56.[26] This fragment consists of two parts: fol. 20a-21b and fol. 22a-23b. Both parts belong to a commentary on Joel 1, 1–12, according to a tripartite structure known from the Karaite commentary tradition: firstly, a verse-by-verse discussion and an explanation, secondly a literal translation into Judaeo-Arabic, thirdly a commentary in Judaeo-Arabic.

25 S. Elizur, *The Liturgical Poems of Rabbi Pinhas ha-Kohen*, Jerusalem 2004, pp. 210–212; p. 510.

26 M. Polliack and K. Shallem, "An Anonymous Genizah Commentary on Joel 1:1–12 and Biblical Symbols of the Four Kingdoms", *Ginzei Qedem* 1, 2005, pp. 171–243.

The second bifolia contains a detailed exegesis of the first five verses. Despite the continuous numbering, fol. 22a is not a direct continuation of fol. 21b. Fol. 20a opens with the last lines of a commentary on Hosea, in Arabic: *kamila sefer Hoshea bi-ʿawni-llah nabtadi-l-aan bi-tafsir Yoel*, that is, "The book of Hosea is completed with the aid of God; let us start with an explanation of Joel". The fragment therefore is part of a larger composition: a commentary on the books of the Twelve Minor Prophets.

The discussion of Joel 1:4 ("Tell it to your children, and let your children tell it to their children, and their children to the next generation: What the locust swarm has left the great locusts have eaten; what the great locusts have left the young locusts have eaten; what the young locusts have left other locusts have eaten") has prompted the anonymous commentator to leave the biblical order and to enter into an exposition of various symbols for the description of the four kingdoms, opening with the words: 'The four empires are designated by various terms'. The entire page is devoted to a comparison between the symbolical names from Daniel (the materials, the beasts) and Zechariah (as in Zech 6:1–8: "I looked up again – and there before me were four chariots coming out from between two mountains – mountains of bronze. The first chariot had red horses, the second black, the third white, and the fourth dappled [and] powerful. I asked the angel who was speaking to me, What are these, my lord? The angel answered me, These are the four winds of heaven (*ruhot ha-shamayim*) going out from standing in the presence of the Lord of the whole world. The one with the black horses is going towards the north country, the one with the white horses towards the west, and the one with the dappled horses towards the south. When the powerful [horses] went out, they were straining to go throughout the earth. And he said: Go throughout the earth. So they went throughout the earth. Then he called me and spoke: Look, those going towards the north country have given my spirit (*ruhi*) rest in the north country").

The Zechariah motifs are hardly known in rabbinic literature and medieval Jewish exegesis; with those from the Psalms (the waves, as in Ps 89:9/10: "You rule over the surging sea; when its waves mount up, you still them") and Joel (the locusts) these are quite unfamiliar appellations for the four kingdoms in Rabbinic tradition, but not in Karaite sources. Joel 1:4 is considered by this commentator as a historical allegory, but he explicitly mentions that there are two ways of reading Joel 1:4, the literal-real way and the figurative way, *haqiqa* ('fact') and *madjaaz* ('derived'). He also uses the terms *zaahir* ('obvious', 'outside') and *mithl* ('equivalent', 'similar'). Both word pairs are taken from Islamic exegesis, very popular among Karaite commentators like Yefet ben ʿEli. This text is dated in the second half of the tenth century, probably composed in Palestine or Egypt:

> Daniel saw the statue of Nebuchadnesar, and he defined Babel and Chaldea to be the golden head, the breast and arms of silver to be Persia and Media, Greece and Macedonia were compared to the intestines and the hips of brass, and the iron

> thighs to be the kingdom of Edom, and he described the mixture of Edom and Ishmael in the iron and clay in feet and toes ... Then Daniel saw the four empires as beasts ... lion ... bear and panther ... and the fourth beast was not explicitly mentioned ... In addition, Zechariah compared the four empires with horses: white, black, red, and grey. In this chapter he mentions them by the typology of different locusts, all eating what others have left behind, by which he intends to say that the kingdoms did not cease to rule over the people [of Israel] and handed [it] over from one to another, but they will endure the sufferings and enslavement, as Ps 42:8 says: Deep calls to deep in the roar of your waterfalls. The enemy can be compared to a locust, and such a comparison has two aspects: their multitude; the damage they cause ... evil kings can be compared to evil animals ... Sanherib and his company were compared to flies ... On the basis of this principle, when the prophet mentions these four types of locusts, he refers to the four empires, those which Daniel has seen as beasts, and Zechariah as horses, here as locusts, informing [us] about the lasting presence of these four [empires] in [the history of] Israel

These views were supported by the Karaite Bible commentator Daniel al-Qumisi: no real locusts are discussed here but references to the powers of the world and metaphors for enemies. The Karaite scholar Salmon ben Yeruham in his commentary on Psalm 42:7–8 refers to the situation of Israel in exile. The succession of kingdoms was a strong and important motif for these Karaite exegetes in relation to their own acute messianism and interest in swift redemption, materialised in the Palestino-centric orientation of several sub-groups such as the so-called 'mourners of Zion'. The 'mourners of Zion' launched a campaign for immigration to Palestine and appealed to their Karaite brethren to settle in Jerusalem in order to lament the destruction of the Temple and to pray for the redemption of Zion.[27]

Conclusion

In concluding our investigation of the use and development of the motif of the four kingdoms in liturgical poetry and prayer, it becomes clear that the Danielic scheme was an outstanding model for the development of this motif in liturgical hymnography but not in regular prayer. The hymnic-exegetical usage of the motif is subject to what has been coined by Klaus Koch as *fortlaufende Aktualisierung.*[28] The theme is not a standard issue or a regular subject in Jewish

27 Y. Erder, "The Negation of the Exile in the Messianic Doctrine of the Karaite Mourners of Zion", *Hebrew Union College Annual* LXVIII, 1997, pp. 109–140; D. Frank, "The *Shoshanim* of Tenth-Century Jerusalem: Karaite Exegesis, Prayer and Communal Identity", *The Jews of Medieval Islam: Community, Society and Identity*, Leiden 1995, pp. 199–245.

28 K. Koch, *Vor der Wende der Zeiten, Beiträge zur Apokalyptischen Literatur*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1996, p. 169.

liturgy, but there were liturgical compositions in both classical and late eastern traditions which used the topic in its midrashic-exegetical setting. The consistency of appellations (*kinuyyim*) for the ruling kingdoms implies the resonance of the four empires within the context of exile and redemption. When the fifth or even eighth kingdom was understood as a new oppressor of Israel, Muslim rule was generally assigned the former Byzantine role and adapted into the scheme of the four or double four kingdoms: the conclusion was drawn by the sages and the people of Israel that the reign of Ishmael was equal to the reign of Edom. In certain turbulent times this resonance seems louder, as we have seen in the seventh century, but this also applies to a much later period, the fifteenth century, in the days before the expulsion of the Jews from Spain. A prelude to this dramatic historical event is a hymn known as *ge'ullah*, usually introduced into the liturgy before the benediction *Ga'al Yisra'el* ("Who redeemed Israel") as a meditation on the concept of redemption. This particular composition is based on concepts adapted from the four-kingdoms motif in a tone of revenge and hope:[29]

אַרְבָּעָה עָמְדוּ עָלֵינוּ \ נוֹף בָּבֶל יָוָן וָצוֹר
נוֹף הִכְבִּיד עוּלֵינוּ \ בָּבֶל הֶחֱרִיב נָוֵינוּ
יָוָן הֶחֱשִׁיךְ אוֹרֵינוּ \ צוֹר הָרַג אֱלֵינוּ [אָבִינוּ]
נוֹף בָּבֶל יָוָן וָצוֹר \ צוּרִי בָּבַל מָצוֹר
בָּבֶל וָצוֹר יָוָן וָנוֹף \ צוּרִי צָר צָבוּר חָרוּף
נוֹף בָּבֶל וָצוֹר יָוָן \ יוּשַּׁד חֶמְדָּן יֶחְשַׁךְ אִוּוּן
נוֹף יָוָן וָצוֹר בָּבֶל \ שְׁלַח פֶּלַח מֵעַל תֵּבֵל
פֶּן יַשְׁחִית אֶת נַחֲלָתוֹ \ גְּאַל לְךָ אֶת גְּאוּלָּתִי
כֹּה אָמַר ייי \ אֲשַׁלַּח מְשִׁיחִי וּנְסִיכִי
וְאִם לֹא יַחְפּוֹץ לגאולתך [לְגָאֳלֵךְ] \ וּגְאַלְתִּיךָ אָנֹכִי

Four stood up against us: Egypt, Babylon, Greece and Tyre.
Egypt hardened our yoke, Babylon destroyed our dwelling-place,
Greece darkened our light, Tyre killed our God [our Father].
Egypt, Babylon, Greece, and Tyre: my Rock claims Babylon;
Babylon, Tyre, Greece, and Egypt: my Rock claims what has heaped up by insult;
Egypt, Babylon, Tyre, Greece: their grace will be devastated, their delight will grow dark;
Egypt, Greece, Tyre, Babylon: let [each] one be shot from the world;
lest he will crush His heritage, as you lead me to my redemption.
Thus said the Lord, I will send my anointed, my prince,
and if he is not willing to redeem you, then let Me redeem you.[30]

29 Manuscript Firkovicz no. 165, poem no. 244.

30 Egypt is called Noph, according to Is. 19:13: "The leaders of Noph are deceived; the cornerstones of her peoples have led Egypt astray"). The composer has chosen the name Tzor, Tyre, instead of Edom, to some extent perhaps an act of (self-)censorship. For any contemporary listener or reader there was no doubt that Tyre was a clear reference to Christian religion and rule, specifically to the power of the Catholic church in Spain. The last line is based on a quotation from Ruth 3:13.

The End of Time in Byzantium

Paul Magdalino

This paper aims to examine what was distinctive about Byzantine expectations of the End of Time, and specifically, what distinguished them from expectations in the medieval West. It is clear that the eastern and western Christian traditions shared a common eschatological and apocalyptic culture, based on the same sacred texts interpreted by similar exegetical methods, formed within the same political system, and exposed to the same philosophical ideas. Both Greek East and Latin West were the heirs to the hope of the early Church in the Saviour's swift return, which Christ himself had promised in the Gospels and his apostles had eagerly anticipated in their Epistles.[1] All parts of the Church developed similar strategies for coping with the fact that the Second Coming was perpetually delayed. The signs of the End were, for all Christians, those that Christ had told his disciples to look out for: The time frame that Christian thinkers imposed on world history was made up of certain basic schemes extrapolated from the Bible and corresponding to ancient motifs in the cosmology and mythology of the Near East. There was the notion of a cosmic week of six ages reaching fulfilment in a final seventh age, then coming full circle in the perfection of the octave. There was the idea of a succession of four world empires giving way to a kingdom without end. Finally, there was the idea of an Adversary who would appear at the last to oppose the Creator in a last, cosmic contest between light and darkness. The early Christian eschatology combining these motifs was common to both east and west: the six or seven ages of world history were equated with time periods of one thousand years, and the Adversary or Antichrist was considered to be held in check by the power of Rome, identified with the last in the series of four world empires prophesied by Daniel. East and west also worked out the same way of dealing with the most problematic of all Christian prophecies, that of the thousand-year reign of Christ and the saints foretold in the Apocalypse of St John. By the seventh century, Byzantium had adopted the Augustinian interpretation that prevailed in the early medieval West: the thousand years were not to be taken literally or thought of as a future golden age, but applied to the indeterminate period of the Church's ministry on earth that had been inaugurated by the Incarnation. In other words, the apocalyptic millennium was a prophecy already coming to

1 B. Daley, The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology, Cambridge 1995, 5–19.

pass, and there was nothing to look forward to apart from the very Last Things, which could happen at any time.[2]

Yet from these common presuppositions, the divergences were great and grew more pronounced with time.[3] The east remained basically committed to the chronological scheme of the cosmic week as worked out in the second and third centuries and expressed by the letter of Barnabas, the chronicle of Julius Africanus, and Hippolytus' commentary on Daniel. According to this scheme, world history (not counting the millennium of Christ and the saints) would last six thousand years; Christ had been born in the middle of the sixth millennium, and the present world would end more or less five hundred years later. Arguments that the Incarnation had occurred substantially earlier or later than the *annus mundi* 5500 had no lasting impact on the Greek chronicle tradition or official dating systems, which registered only minor variations. The West, however, through St Jerome adopted the alternative *annus mundi* chronology proposed by Eusebius of Caesarea, which placed the birth of Christ in the year 5200 since the Creation, and therefore postponed the year 6000 by three hundred years. Shortly afterwards, Augustine of Hippo challenged the basis of all millennial eschatology by interpreting the six ages of the world not in a chronological but in a typological sense which did not equate them with thousand-year periods.[4] The Eusebian chronology was in its turn abandoned, from the eighth century, in favour of dating from the Incarnation, but this in itself is indicative of the greater readiness in the west to apply new chronological models. Augustine's typological model was a constant inspiration for western thinkers in the twelfth century, who postulated ever more elaborate articulations

2 See for general discussion and earlier literature The Encyclopedia of Apocalypticism, I, ed. J.J. Collins; II, ed. B. McGinn, New York 1998/2000. For the West, see B. McGinn, Visions of the End, 2nd ed., New York 1998; The Apocalyptic Year 1000: religious propaganda and social change, 950–1050, ed. R. Landes, A. Gow, D.C. Van Meter Oxford – New York 2003; for Byzantium, see P. Magdalino, "The history of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda", in: The Making of Byzantine History. Studies Dedicated to Donald M. Nicol on his Seventieth Birthday, ed. R. Beaton and C. Roueché, Aldershot, 1993, 3–34; idem, "The Year 1000 in Byzantium", in P. Magdalino (ed.), Byzantium in the Year 1000, Leiden, 2002, 233–70; and Wolfram Brandes in this volume. Mention should also be made of the pioneer work of G. Podskalsky, Byzantinische Reichseschatologie, Munich 1972, which drew attention to nearly all the sources on which subsequent studies of Byzantine eschatology have been based. For the late Byzantine period, the fundamental work is still St. Kourouses, "Αἱ ἀντιλήψεις περὶ τῶν ἐσχάτων τοῦ κόσμου καὶ ἡ κατὰ τὸ ἔτος 1346 πτῶσις τοῦ τρούλλου τῆς Ἁγίας Σοφίας", ΕΕΒΣ 37 (1969–1970), 211–50.

3 See further R. Landes, "Lest the Millennium be Fulfilled: apocalyptic expectations and the pattern of western chronography, 100–800 C.E.", in: The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages, ed. W. Verbeke, D. Verhelst, A. Welkenhuysen, Louvain 1988, 137–211.

4 *De civitate Dei*, XX.

of world history that culminated in the visions of Joachim of Fiore. None of this had any equivalence, or resonance, in the east.

Augustine further set western eschatology on a different course from the east by uncoupling the future of the world from the survival of the Roman Empire, and linking it instead to the mission of the Church. While the fate of the empire continued to play a part in western apocalyptic thought, especially among those circles that borrowed and exploited the motif of the Last Roman Emperor, it remained much more central to eastern visions of the end, which, moreover, came to focus on the fate of Constantinople to a degree that was unmatched by western concern for any one place, including Rome.[5] Constantinople, as the New Rome, not only embodied the power and the identity of the fourth and last world empire; it also inherited the role of Old Rome as the Babylon the Great of apocalyptic imagination, which would suffer violent destruction at the end of time.[6] Its apocalyptic significance was further enhanced by its alternative identity as the New Jerusalem of the New Israel, a holy city full of relics and churches, including the temple to end all temples, Hagia Sophia. Jerusalem itself could only come into its own as the scene of the Last Things once Constantinople was no longer there to overshadow it. The end of Constantinople was therefore a necessary precondition for the end of the world, and between the one and the other there was not much to look forward to: at most, a brief transfer of imperial power to some other centre, the invasions of the unclean peoples, Gog and Magog, and their extermination by the Last Emperor before his abdication in Jerusalem, leading to the short reign of Antichrist, the Second Coming and the Last Judgement. In this post-Constantinople scenario, the only event that really interested the writers and readers of Byzantine apocalyptic texts was the role of the Jews in the reign of Antichrist and their fate at the Last Judgement.[7] Otherwise, the important part of the drama as far as they were concerned was set in Constantinople; not only that, but according to the tenth-century *Patria of Constantinople* and Latin writers of the thirteenth

---

5 See A. Pertusi, Fine di Bisanzio e fine del mondo, Rome 1988; A. Berger and W. Brandes in this volume; also P. Magdalino, "Prophecies of the Fall of Constantinople", in A. Laiou (ed.), Urbs capta: The Fourth Crusade and its Consequences; la IVe croisade et ses conséquences (Réalités byzantines, 10), Paris 2005, 41–53.

6 See W. Brandes, "Sieben Hügel: Die imaginäre Topographie Konstantinopels zwischen apokalyptischem Denken und moderner Wissenschaft", *Rechtsgeschichte* 2 (2003), 58–71.

7 See K. Berger, Die griechische Daniel-Diegese, Leiden 1976, 13; R. Maisano, L'Apocalisse apocrifa di Leone di Costantinopoli, Naples 1975, 103–9. In the tenth-century *Life of St Basil the Younger*, *BHG* 264d, the vision of the Last Judgement is introduced explicitly in order to refute the idea that the Jews would ultimately be saved: ed. A.N. Veselovskij, Sbornik Otdelenija russkago jazyka i slovesnosti Imperatorskoj Akademii Nauk, 46, St Petersburg 1889, 6, supplement, 12–173.

century, the story was actually narrated in the sculptures and the inscriptions of the monuments set up by Constantine and other early Christian emperors.[8]

This almost exclusive concentration on the fate of the empire and its capital meant that the signs of the approaching end to which Byzantines were most attuned were those that announced the destruction of Constantinople – whether by invasion, plague, fire, wind, earthquake or submersion in the sea. The corollary was a relative indifference to those indicators that affected the fate of mankind in general. Most significantly, after the sixth century, there is no evidence that Byzantium was seriously concerned with the preaching of the Gospel among all the peoples of the earth, which Christ had ordained as a necessary precondition of the End (Mt 24, 14).[9] The conversion of Byzantium's neighbours to the Byzantine form of Christianity happened almost by default.[10] By contrast, the Latin West had a pro-active missionary policy from the time of Gregory the Great, and the idea of realising Christ's prophecy was always present.

One other eschatological matter on which East and West diverged in ways that potentially affected their expectations of the End of Time was the question of the fate of the soul from the death of the body to the general resurrection of the dead at the Last Judgement.[11] The invention of Purgatory by the Latin Church was bound to slow down the rate at which souls, according to Catholic belief, entered heaven, and therefore to delay the completion of the company of the just. Several eastern writers, from the seventh to the fifteenth century, express the view that the world cannot end until the ranks of the righteous in heaven are complete.[12]

---

8 *Patria*, ed. Th. Preger, Scriptores originum Constantinopolitanarum, II, Leipzig 1907 (repr. Leipzig 1999), 176–7; Robert de Clari, La conquête de Constantinople, ed. P. Lauer, Paris 1924, 89–90; Salimbene de Adam, Cronica, ed. G. Scalia (CCCM 125–125A), Turnhout 1998, 823, 919. Cf. R. Macrides, "Constantinople: The Crusaders' gaze", in: Travel in the Byzantine World, ed. R. Macrides, Aldershot 2002, 202–7; Magdalino, "Prophecies on the Fall of Constantinople", 47, 52; Berger and Brandes in this volume.

9 The last Greek author who discusses this question, to my knowledge, is Cosmas Indicopleustes; see Cosmas Indicopleustès, Topographie chrétienne, ed. W. Wolska-Conus, I (SC 141), Paris 1968, 503 (III,64).

10 See S. Ivanov, "Casting Pearls before Circe's Swine: the Byzantine view of mission", TM 14 (2002), 295–301.

11 On the divergence, see G. Dagron, "La perception d'une différence: les débuts de la 'querelle du Purgatoire'", in: Actes du XVe Congrès International d'Études Byzantines, Athènes, septembre 1976, IV: Histoire, Communications, Athens 1980, 84–92, reprinted in idem, La romanité chrétienne en Orient: heritages et mutations (London 1984).

12 See below, p. 130.

In what follows, I would like to consider how these distinctive aspects of Byzantine eschatological belief – chronological conservatism, preoccupation with the fate of Constantinople, and the importance attached to the completion of the heavenly ranks – impinged on Byzantine expectations of the End. In particular, I wish to address the question whether the Byzantines' adherence to the original *annus mundi* dating system was the overriding factor in their anticipation of when the End would occur. To what extent did they build their expectations around the significant dates in the millennial scheme of the cosmic week: the year 6000, the year 7000, and the fractional divisions of the intervening millennium?

As we have seen, the idea of an end or mutation to the world order at the end of the sixth millennium first surfaces towards the end of the second century A.D., in other words some three hundred years before the due date. Richard Landes has postulated that the date was promoted in reaction to contemporary excitement about the imminence of the sabbatical millennium;[13] this is plausible, though the desire to discourage irresponsible speculation could equally apply to any eschatological belief, and not just to the hope that the absolute end of time would be preceded by the millennial reign of Christ and the saints on earth. Whatever the intention, the effect was certainly not one of total reassurance that the world would last for another three hundred years. This is clear from the reactions to events such as the Hun invasions, the earthquake at Constantinople in 398, and the sack of Rome in 410: reactions which were highly influential in St Augustine's development of an eschatology that was not tied to the fate of the Roman Empire or to the computation of significant dates. The completion of the sixth millennium took centre stage only when it became immediate. Even then it is not clear whether the arrival of the magic year 6000, for which the various computations left a 15-year margin of uncertainty, was as significant as the fact of entry into the highly-charged time zone of the seventh millennium, which as a whole marked the fulfilment of the cosmic week. In any case, the evidence for eschatological anxiety in the sixth-century east strongly suggests that what counted was the *combination* of the passing of the sixth millennium with the other apocalyptic signs, which were sufficiently unusual to command attention in their own right. While it is arguable that the emperor Ἀναστάσιος ὁ δίκορος was thought of as a possible candidate for the role of Antichrist mainly because the year 6000 fell in his reign,[14] the same cannot be argued for Justinian, who owed his reputation as the prince of demons to the

13 Landes, "Lest the Millennium be Fulfilled".

14 W. Brandes, "Anastasios ὁ δίκορος: Endzeiterwartung und Kaiserkritik in Byzanz um 500 n. Chr.", BZ 90 (1997), 24–63.

cataclysmic events over which he presided.[15] The earthquakes in Antioch and Constantinople, the Persian capture of Antioch in 540, the devastating wars on three continents, the spread of Christianity in Ethiopia and the Sassanian empire, and above all, the devastating outbreak of plague, would all have made the age of Justinian a time of heightened apocalyptic expectation regardless of the date. The millennial scheme was not, moreover, the only chronological structure that yielded significant dates. There were also the astronomical cycles which caused various configurations of the planets and the fixed stars to recur at more or less regular intervals, and therefore allowed Christians to produce their own creationist version of the ancient Greek idea of cosmic *apokatastasis*; the idea that the cosmos and its ages were consummated by the return of the heavenly bodies to a point of origin. Related to this was the astrological notion of cosmic changes brought about by the conjunction of two or more planets in a particular zodiacal sign. Attempts to fit the planetary revolutions into the millennial scheme of the cosmic week had been made since at least the second century, when Bardesanes of Edessa had argued that one hundred conjunctions of all seven planets would take place within the 6000 years of the world's duration.[16] Thus it was surely with some sense of eschatological occasion that sixth-century contemporaries registered the conjunction of all the planets in Taurus in 529,[17] and awaited the completion of the first grand Easter cycle of combined solar and lunar revolutions 532 years after Christ's Passion and Resurrection. The *Chronicon Paschale* records this with great solemnity under the thirty-fifth year of Justinian's reign, i.e. A.M. 6072, corresponding to A.D. 562.[18] But the dating system of the Easter Chronicle was consciously controversial. Other computists assigned different A.M dates to Christ's life on earth; those who dated the Nativity to 5500 and the Crucifixion to 5533 would have placed the completion of the 532-year Easter cycle in A.M. 6065, corresponding to A.D. 557. This was the year when a powerful earthquake rocked Constantinople, causing severe damage to Justinian's Hagia Sophia, the temple to end all temples, completed only twenty years earlier. Further tremors in 558 brought down the dome and the apse.[19] According to Agathias, prophets

15 Procopius, *Anecdota*, XII, 14–32; Brandes, "Anastasios"; R. Scott, "Malalas, The Secret History and Justinian's Propaganda", DOP 39 (1985), 99–109.

16 F. Nau, "Notes d'astronomie syrienne", JA 10th series, 16 (1910), 213–4

17 Ibid.; John Philoponos, De aeternitate mundi. XVI, 4, ed. H. Rabe (Leipzig 1899), 579.

18 Ed. L. Dindorf (Bonn 1832), 685–7; tr. M. and M. Whitby, Chronicon Paschale, 284–628 A.D. (Liverpool 1989), 134–6.

19 John Malalas, Chronographia, ed. H. Thurn (CFHB 35), Berlin – New York 2000, 417–424; Theophanis Chronographia, I, ed. C. de Boor, Leipzig 1883, 231–3. Both chronicles record outbreaks of plague in these years, and the tradition represented by Kedrenos mentions meteorite showers, 'so that all were astounded and said that the stars

of doom increased the general panic by predicting the imminent end of the world; among them were astrologers, who 'considering the movements and configurations of the stars, hinted darkly at worse disasters to come and an all but total confusion of the world's affairs'.[20]

But if the passage from Agathias illustrates the role of astrology and astronomy in dating the end of the world, it also surely reflects the belief that the last days would begin with the destruction of Constantinople, and specifically with its submersion beneath the sea as prophesied in several Byzantine apocalypses.[21] The submersion motif is clearly echoed in incidents of 541 and 609, when the inhabitants of the capital – including, on the second occasion, the patriarch – reacted with alarm to predictions that the city was about to be engulfed.[22] The sources, the chronicle of Malalas and the Life of Theodore of Sykeon, do not say what prompted the predictions. However, that of 541 followed reports of tidal waves in other places; it also came a year after the Persian capture of Antioch, and coincided with the outbreak of plague in Egypt. As for the panic of 609, the year was marked by the deepening political crisis that led to the overthrow of Phokas by Heraclius. In general, it seems fair to conclude that expectations of the end in the sixth century were driven not by the calendar, but by events, and that when those expectations intensified in the seventh century, this was a direct consequence of the empire's dramatically fluctuating fortunes of war under the impact of the Persian and Arab invasions.

How important, therefore, was the time frame of the seventh millennium in shaping the subsequent development of Byzantine eschatology? On the one hand, medieval Byzantine writers frequently allude to the fact of living in the seventh and last age of the world, and the chronological divisions of the seventh millennium clearly impinged on their eschatological consciousness. On the other hand, there is no evidence that this changed the reflexes and criteria, or expanded the chronological perspective, with which they apprehended the end of time; in other words, the advance of the seventh millennium does not seem to have made a significant difference to the collective eschatological psychology

were falling': Georgii Cedreni, Historiarum compendium, ed. I. Bekker, I (CSHB), Bonn 1838), 676.

20 Agathias, Historiae, V.5, ed. R. Keydell, Berlin 1967, 169–70.

21 W. Brandes, "Das 'Meer' als Motiv in der byzantinischen apokalyptischen Literatur", in: Griechenland und das Meer. Beiträge eines Symposions in Frankfurt im Dezember 1996, ed. E. Chrysos, D. Letsios, H.A. Richter, R. Stupperich, Mannheim – Möhnesee 1999, 119–131.

22 Malalas, ed. I. Thurn, 228–9; Vie de Théodore de Sykéon, ed. and tr. A.-J. Festugière (Subsidia Hagiographica, 48), Brussels 1970, §135, I, p. 107; II, p. 111: the verb is καταποθεῖσθαι, better translated as 'serait engloutie' than by Festugière's 'serait anéantie'. The predictions followed Theodore's own prophecy (§134) that the reign of Antichrist was imminent.

that had developed in the first five Christian centuries. The workings of this psychology may be summarised in the following points.

1. The end of time was expected sooner rather than later, but to avoid embarrassment for those who predicted it, disappointment for the few rare souls who actually wanted it, and distress for the vast majority who dreaded the horrors preceding it, there was an inbuilt tendency to keep the date beyond the life-expectancy of the present generation, moving it as soon as it threatened to fall within that range.
2. Apocalyptic signs were given precedence over numerically significant dates, and among the apocalyptic signs, those pertaining to the empire and Constantinople had priority.
3. Numerically significant dates were suggested, in the first instance, in order to counteract the speculation aroused by apocalyptic signs. They were thus set well ahead of the present time, but not by more than 300 years. They were not regarded as exclusive until they became imminent, and harmonised with each other and with the apocalyptic signs. At this point, they became subject to continual fine-tuning, as well as fine scrutiny by scientific methods, until the passage of time made them unsustainable and they were silently abandoned in favour of other deadlines.[23]

What changed was not the psychology, or the tools, but the materials: the numbers, and the exact identity of the apocalyptic signs.

Evidence that the end was expected sooner rather than later, and that expectations were not tied to any chronological system, comes from two kinds of sources: narrative histories and apocalyptic or oracular prophecies. Although the narrative histories rarely record outbreaks of apocalyptic fear, the mentions are sufficient to indicate that any violent or extraordinary natural phenomenon was liable to be interpreted as a sign that the end of the world was at hand, regardless of the date at which it occurred.[24] The prophetic texts are notoriously difficult to date and decode, not only because they were meant to be enigmatic and obscure, but also because they were infinitely subject to interpolation, corruption and emendation by the various scribes through whose hands they passed in their transmission to the late (mostly 15th-17th -century) manuscripts in which they survive. When they can be dated and decoded, they turn out to have an agenda that is not purely or even primarily eschatological: they focus on the imperial succession up to and including the Last Emperor, and their concern

23 Eschatological thought was thus potentially a stimulus to scientific research in Byzantium as it was in the West: see J. Fried, Aufstieg aus dem Untergang: apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter, Munich 2001.

24 See the references in Magdalino, "The Year 1000 in Byzantium", 239, nn. 30–33.

is with the current regime or with the immediate political future. Yet they all take the story up to the reign of Antichrist, and the point in the story when genuine prophecy takes over from *vaticinium ex eventu* is never far from the end.[25] In the Apocalypse of Pseudo-Methodius, which despite its Syrian origins was highly influential in Byzantium, only the reign of the Last, Messianic Emperor lies between the present moment and the beginning of the Last Things. In some later texts that derive from Pseudo-Methodius, the Messianic emperor is not quite the last, but even when the short and mainly horrible reigns of his successors are added to his allotted 32 or (at most) 34 years, the total does not come to much more than half a century. This is a very obvious point, but its implications are curiously neglected in scholarly discussions that interpret apocalyptic prophecies as political pamphlets or morale-boosting messages of consolation in adversity.[26] The better times they promise are not meant to endure, and the golden age they look forward to lasts not for a millennium but for a single generation. This was evidently the price of credibility: in order to be taken seriously, prophecies had to work to a tight eschatological time scale. Apocalyptic texts therefore do provide important evidence for Byzantine estimations of the end of time; all the more so in the light of Byzantine concerns with the chronology of two other terminal events: the destruction of Constantinople, which had always preceded the end of the world in the apocalyptic scenario, and the end of Islam, which Pseudo-Methodius had introduced as a necessary item on the Last Emperor's messianic agenda. Not only were horoscopes invented in order to date these events, but it can be shown

25 The texts in question are the following: Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius, I-II, hg. von G.J. Reinink (CSCO 540–541; Script. Syri 220–221), Louvain 1993 and Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen, hg. von W.J. Aerts, G.A.A. Kortekaas I-II (CSCO 569–570; Subsidia 97–98), the 'Visions of Daniel' edited by K. Berger and R. Maisano, cited above n. 6; the 9th-c. Greek apocalypses deriving from Pseudo-Methodius, ed. A. Vasiliev, Analecta Graeco-Byzantina, I, Moscow 1893 and commented on by P. Alexander, The Byzantine Apocalyptic Tradition, Berkeley 1984, along with the Slavonic Vision of Daniel and the apocalyptic prophecy in the Life of Andreas Salos, see The Life of St Andrew the Fool, ed. by L. Rydén, II, Uppsala 1995, 258–284 or idem, The Andreas Salos Apocalypse. Greek Text, Translation and Commentary, DOP 28 (1974), 197–261. See also the prophecy attributed to Leo the Philosopher, ed. and tr. P. Magdalino in: TM 14 (2002), 394–5, and the recent reconstruction of the original text of the Oracles of Leo the Wise: see The Oracles of the most Wise Emperor Leo and the Tale of the True Emperor (Amstelodamensis Graecus VI E 8), ed. W.G. Brokaar et al., Amsterdam 2002.

26 This is true of nearly all the recent literature on Pseudo-Methodius and the texts deriving from it: for survey and bibliography, see Brandes in this volume.

that the dating was brought in line with the revised schedule for the end of time which emerged in the eighth to tenth centuries.[27]

The first clear indication of an attempt to set a new end date is to be found in the *Hexaemeron*, or homilies on Creation, attributed to Anastasios of Sinai, which argues for the end of the first quarter of the seventh millennium, i.e. AM 6250, equivalent to AD 742 or 758.[28] A mid-eighth-century date is appropriate to Anastasios' career, which covers the second half of the seventh century; it also happens to fit very neatly within the eschatology projected by Pseudo-Methodius, if we accept that he wrote his Apocalypse in 691–2.[29] But by the middle of the eighth century, new, more remote and reassuring alternatives were coming into view. The year AM 6500, marking the next quarter of the millennium, was inevitably one of them; however, it is significant that this date is presented as a remission of 120 years from an earlier terminus that had been calculated by other means, by gematria and astronomy.

The year AM 6384, equivalent to AD 876, marked the completion of twelve combined solar and lunar cycles of 532 years from the Creation of the world, while the year AD 880, equivalent to AM 6388, was 888 years from the Incarnation, and 888 was the gematric value of the name Jesus (Ἰησοῦς).[30] The close coincidence of these dates was regarded as significant,[31] and only after their passing could the year 6500, or AD 992, command exclusive attention. But then it was taken very seriously indeed. Unlike all previous dates, it could claim explicit biblical authority because it was one thousand years from the Incarnation, and therefore could be taken to mark the fulfilment of the millennial prophecy in the Revelation of St John. The importance that was attached to it may be judged from the following considerations:[32]

1. The end of the world in the middle of the seventh millennium, or 1000 years from either the Birth or the Resurrection of Christ, is explicitly announced in 8 texts, three of them ascribed to members of the ecclesiastical establishment.

---

27 Magdalino, "The Year 1000 in Byzantium", 242–3, 259–60, 261–2; idem, L'Orthodoxie des astrologues; la science entre le dogme et la divination à Byzance (VIIe-XIVe siècle) (Réalités Byzantines, 12), Paris 2006, 84–8.

28 PG 89, cols. 940–941; see Magdalino, "The Year 1000", 246–7.

29 As suggested by Reinink, Pseudo-Methodius, II, xii-xxix.

30 Treatise attributed to the monk Theophanios, ed. E. von Dobschütz, "Coislinianus 296", BZ 12 (1903), 550–1; commentary on the Divine Liturgy attributed to Germanos of Constantinople, ed. and tr. P. Meyendorff, St Germanus of Constantinople, On the Divine Liturgy, New York 1984; Magdalino, "The Year 1000", 247–8, 267–8.

31 For its possible impact on the activity of the then emperor, Basil I, see Magdalino, "History of the Future", 23–4.

32 See Magdalino, "The Year 1000", passim.

2. Predictions concerning the succession of the last emperors, the fall of Islam, the destruction of Constantinople, and the birth of Antichrist, were made to conform to the expectation that the world would end on the millennial anniversary of either the Nativity or the Resurrection.
3. The natural disasters (including an earthquake that damaged Hagia Sophia in 989), foreign wars and civil wars of the final decades of the tenth century were invested with apocalyptic significance.
4. There is considerable evidence of readjustment and fine-tuning of deadlines towards the end of the tenth century. This involved shifting the millennial focus from the Nativity to the Resurrection, and revising the computation of Christ's natal year to give slightly later dates.
5. In spite of the readjustment and fine-tuning, at least one contemporary felt that the final deadline could not be shifted. In 1021, the scribe who was copying Vaticanus graecus 341 added to a series of Easter calculations a verse text predicting the end of the world in 1025.

Thus Byzantine eschatology was eventually shaped by the time frame of the seventh millennium, but only when the middle of the millennium came within the normal short-term range of eschatological projections. The mid-point of the cosmic millennium was, moreover, less significant as such than as the end point of the apocalyptic millennium that was believed to have begun with the life of Christ. In this, Byzantium and the West adopted the same eschatology, despite their divergent chronological systems and their differing attitudes to the book of Revelation. If anything, "l'an mil" may have meant even more in Byzantium than in the West. The implications are considerable and remain to be fully explored. So, too, do the consequences, for Byzantium as for the West, of the fact that whatever expectations were invested in the year 1000, it passed like every previous deadline, and had to be replaced by yet another end of time.

How did Byzantium react to this realisation? Was the prevailing reaction one of scepticism and disillusion with eschatological speculation? Did the time frame of the seventh millennium gain or lose in credibility? In other words, did the remote year AM 7000, or AD 1492, seem like a more reliable terminus after all the false alarms of the last few decades, not to mention the past five centuries, and did the stability of this distant chronological landmark, consecrated by tradition, give Byzantium a sense of eschatological security which was lacking in the more experimental West? Or did Byzantines simply revert to their old eschatological habits of short-range projection centred on what was happening to their empire and their capital?

The range of possible answers to these questions is illustrated by two texts of the 1090s. One is the revision of the *Nomokanon in 14 Titles* by Theodore Vestes, who at the end of his preface states, "If Time which controls all things should reveal anything further to be wanting, Time will also reveal the person to

fill the gap, unless the end of the world happens first".[33] This at least envisages the possibility that the future of the empire will be as long as the period of two hundred years that have elapsed since the *Nomokanon* was first issued. Another answer is to be found in the *Dioptra* of Philip the Monk, a didactic verse treatise written in 1097. In the section on the end of the world, Philip takes the correct biblical line that while we know *how* this will happen, no-one but God, not even the angels, knows *when*. He discusses the three main chronologies on offer, the sixth millennium, the seventh millennium, and the apocalyptic millennium of the Nativity or Resurrection, and dismisses all of them. The sixth millennium has run its course; the apocalyptic millennium also expired 105 or 72 years ago, and in any case the thousand years are to be taken as 'indefinite' (ἐπὶ τοῦ ἀορίστου). As for the idea of the seventh millennium, this is simply rejected as 'unreasonable' (ἀνεύλογον). The only authority Philip is willing to follow is Gregory the Theologian, who said that 'the upper world must be completed'; that is, the souls of the just in heaven have to reach the required number.[34]

The idea that the timing of the End depends on filling the vacancies in heaven is derived, along with the reference to Gregory of Nazianzos, from Anastasios of Sinai;[35] it also occurs in the homilies of Symeon the New Theologian, who was writing at the turn of the eleventh century,[36] and it would be used three centuries later by Joseph Bryennios in his sermons on the end of the world.[37] We may assume that it was a standard ecclesiastical response from churchmen who were reluctant to commit to a precise date, or to endorse predictions based on *Reichseschatologie*. But it was clearly compatible with the idea that the end could occur at any time, and it is significant that Philip rejects the reassuring option of the year AM 7000, which would have given the world, and the empire, an extension of almost 400 years. His summary dismissal of this option as 'unreasonable' surely reflects a continuing, instinctive belief that the end would come sooner rather than later.

Byzantine eschatological attitudes in the eleventh to thirteenth centuries remain to be investigated. At first glance, they would seem to have been distinctly muted in comparison with the West, where the great religious movements of this period, the reform movement in the Church and the

33 A. Schminck, Das Prooimion der Bearbeitung des Nomokanons in 14 Titeln durch Michael und Theodoros, FM X (1998), 357–386, esp. 361,40–42.

34 Ed. Sp. Lavriotes, in: Ὁ Ἄθος 1 (Athens 1919 [1920]), 142–4; cf. Gregory of Nazianzos, Or. 38, ed. C. Moreschini, tr. P. Gallay (SC 358), Paris 1990, 107.

35 PG 89, col. 789. A variant of this belief is recorded by Cosmas Indicopleustes, ed. Wolska-Conus, II, 371: 'They say that the world cannot be consummated until men become equal in number to the angels'.

36 Ed. J. Darrouzès, Syméon, Traités théologiques et éthiques, I (SC 122), Paris 1966, 220, 236, 240 ff.

37 See below p. 133.

crusading movement among the laity, were to a great extent eschatologically driven. Yet Byzantium, like the West, experienced radical heresy and monastic mysticism; it also contained sizeable Jewish communities that were susceptible to messianic prophecy, particularly one thousand years after the destruction of the Temple in AD 70. In this connection, it is worth noting that Constantinople's premier monastery, that of Stoudios, was much concerned with the Jewish question in the 1060s,[38] and that about the same time a certain Gerontios of Lampe appeared in Crete claiming to be the Anointed One; the fact that he was anathematised in the Synodikon of Orthodoxy suggests that he must have attracted a considerable following.[39]

Although no Byzantine apocalyptic texts survive from the eleventh and twelfth centuries, their circulation is well attested.[40] The growing European interest in the Holy Land, which culminated in the crusades, gave new impetus to the prophecy of the Last Emperor who would destroy the power of Islam and abdicate in Jerusalem. The motif was appropriated by western rulers with eastern ambitions, and at least two Byzantine emperors, Alexios I and Isaac II, reclaimed it for Byzantium. But Byzantines, as always, were more concerned by the fate of Constantinople. It was during this period, in response to the crusades, that they developed one particular element in the traditional apocalyptic scenario: the violent conquest of Constantinople by the blond peoples. The same period also gave rise to an oracle proclaiming 'Woe unto you, City of the Seven Hills, for you will not live to be a thousand'. In itself, this seems quite optimistic, given that the thousand years from the foundation of Constantinople were not due to expire until AD 1330. It was a big improvement on the bogus horoscope of Vettius Valens that, in the late tenth century, had predicted no more than 696 years.[41] But there is one good piece of evidence that the average Byzantine reading of the thousand-year prophecy was neither literal nor optimistic. According to John Tzetzes, it threw a high-ranking noblewoman into a panic when the German army of the Second Crusade approached Constantinople in 1147.[42] Her reaction, which may not have been

38 B. Crostini, Navigando per il Salterio: riflessioni intorno all'edizione elettronica del manoscritto Londra, British Library, Addit. 19.352. Seconda Parte: Il significato storico del Salterio di Teodoro, BollGrott n.s. 56/57 (2002/2003), 133–209.

39 J. Gouillard, "Le Synodikon de l'Orthodoxie: edition et commentaire", TM 2 (1967), 57.

40 For the following, see Magdalino, "Prophecies on the Fall of Constantinople", 47–53.

41 D. Pingree, "The Horoscope of Constantinople", in: PRISMATA. Naturwissenschaftsgeschichtliche Studien. Festschrift für Willy Härtner, ed. Y. Maeyama, W.G. Salzer, Wiesbaden 1977, 305–15; Magdalino, "The Year 1000", 242–4.

42 Ed. P.A.M. Leone, Ioannis Tzetzae epistulae, Leipzig 1972, 87–8; Ioannis Tzetzae historiae, Naples 1968, 369–71.

untypical, was evidently to assume that the prophecy confirmed the imminent destruction of Constantinople at the hands of the blond peoples.

Later versions of the prophecy concerning the blond peoples mitigated their expected effect on the city. At the time of the Third and Fourth Crusades, it was predicted that the invaders would enter the city but be beaten back. When the Fourth Crusade proved this prediction wrong, it was replaced with prophecies that the Greeks would recover Constantinople,[43] and then, when these prophecies eventually came true, the fifty-six year Latin occupation became a passing episode in the apocalyptic narrative. Yet the narrative was not, as a result, provided with a happy ending. Indeed, there is one indication that the Byzantines in exile accepted the Latin occupation of Constantinople because while it lasted, it effectively delayed the onset of the last things. An official in the Byzantine government in Nicaea, Senacherim Kakos, is reported as having reacted with dismay on hearing the news that Constantinople had been recaptured in July 1261. Was this because he foresaw the burden that the old imperial capital would place on the defences and finances of the state? It would have been more in keeping with Byzantine ways of thinking, and with the interests of George Pachymeres, the writer who records his reaction, for this to have been based on an apocalyptic prophecy predicting that the reign of the Greek emperor who liberated Constantinople from the Latins would be the horrible beginning of the end.[44]

The emperor in question, Michael VIII Palaiologos, certainly generated much subversive prophetic speculation by his authoritarian policies, and above all by his harsh imposition of religious union with Rome in 1274. In this real or imagined prophetic activity, Michael and his opponents were primarily concerned with the length of his reign and the manner of his death, but the prophecies, as Wolfram Brandes has demonstrated, were almost certainly texts in the apocalyptic genre.[45] That Michael's controversial policies, followed by the catastrophic decline of the empire under his son Andronikos II, were readily invested with eschatological significance is clear from a short treatise written in Epiros about 1300. The author, the monk or priest Kosmas Andritzopoulos, says that the empire is in terminal decline and the reign of Antichrist is imminent because the number of the Cross , i.e. the gematric value of the word σταύρος, had been accomplished in the 1271 years from the time of Christ to the reign of Palaiologos.[46]

43 Letter of Michael Choniates to Euthymios Tornikes, ed. F. Kolovou, Michaelis Choniatae epistulae (CFHB 41), Berlin – New York 2001, 154; George Pachymeres, Relations historiques, ed. A. Failler, I, Paris 1984, 203.

44 Ibid., 205. For some other examples of Pachymeres' interest in recording real or alleged prophecies, see Brandes in this volume, and other passages could be cited.

45 Brandes, in this volume.

46 Ed. Sp. Lampros, "Ἡ πρόρρησις τοῦ Ἀνδριτζοπούλου", ΝΕ 3 (1906), 474–6.

Andritzopoulos was right about the Empire, if not about the world. Things only got worse for Byzantium, and the thoughts that had occurred to him in 1300 could not fail to occur to all those who lived through the deepening crisis of the following century. One observer, Alexios Makrembolites, no doubt spoke for many others when, in the mid fourteenth century, he voiced the conclusion that the end of the world was at hand. It is characteristic of Byzantium, however, that what occasioned his outburst was not the devastating civil wars and foreign invasions, although he refers to these, nor was it the great mortality of the Black Death; it was the collapse of the dome and the apse of Hagia Sophia following a powerful earthquake in 1346.[47]

It is also characteristic that Makrembolites says nothing about the seventh millennium, whose end was still a century and a half away. The first writer to invoke the seventh millennium as a decisive criterion for the dating of the end is Joseph Bryennios, in the early fifteenth century, but Bryennios qualifies his argument with the point that the ranks of the just in heaven may reach completion earlier or later than the year 7000.[48] Only in the mid fifteenth century could the patriarch Gennadios Scholarios assert with absolute certainty that the world would end in that year.[49] But he had an additional, and more powerful reason for being so sure: Constantinople had just fallen to the Turks, and the Empire, τὸ κατέχων, was no more.

47 Ed. Kourouses, "Αἱ ἀντιλήψεις", 235–40.

48 Ed. E. Boulgaris, Ἰωσὴφ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου τὰ εὑρεθέντα, II, Leipzig 1768, 190–226, 371

49 On Gennadios Scholarios and Joseph Bryennios see A. Rigo, "L'anno 7000, la fine del mondo e l'Imperio cristiano. Nota su alcuni passi di Giuseppe Briennio, Simeone di Tessalonica e Gennadio Scolario", in: La cattura della fine. Variazioni dell'escatologia in regime di cristianità, a cura di G. Ruggieri, Genua 1992, 151–185.

Das apokalyptische Konstantinopel. Topographisches in apokalyptischen Schriften der mittelbyzantinischen Zeit

Albrecht Berger

In den Texten der byzantinischen Zeit über den bevorstehenden Weltuntergang, der in der apokalyptischen Ideologie ja mit dem Untergang des römisch-byzantinischen Reichs gleichgesetzt wird, spielt Konstantinopel als Hauptstadt dieses Reichs eine besondere, wenn auch nicht durchgehend zentrale Rolle. Eine natürliche Folge davon ist, daß diese Prophezeiungen die zukünftigen Ereignisse beim Ende von Konstantinopel dort schon bald an konkrete Örtlichkeiten knüpfen. Auf welche Weise das geschehen ist, soll der Gegenstand der folgenden Ausführungen sein.

Xylokerkos, Bus und Xerolophos

Die sogenannte Apokalypse des Pseudo-Methodios wurde ursprünglich um das Jahr 692 in Syrien auf Syrisch verfaßt, aber schon kurz danach ins Griechische übersetzt.[1] Diese Übersetzung enthält eine längere Interpolation mit der Beschreibung des ersten Angriffs der gottlosen Söhne Ismaels, also der muslimischen Araber, auf Konstantinopel, hinter dem sich wohl die historische Belagerung der Stadt in den Jahren 717/18 verbirgt.[2] Der auf Konstantinopel bezügliche Teil der Interpolation lautet wie folgt:[3]

> Wehe dir, Byzas(stadt), daß Ismael dich erobern wird. Denn jedes Pferd Ismaels wird übersetzen, und das erste von ihnen wird sein Zelt dir gegenüber aufschlagen, Byzas, und mit dem Kampf beginnen, das Xylokerkos-Tor zerschmettern und bis

---

1 G. J. Reinink (Hrsg.), Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius (CSCO 540; Scr. Syri 220). Leuven 1993; W. J. Aerts/G. A. A. Kortekaas (Hrsg.), Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen (CSCO 569/570; Subsidia 97/98). Louvain 1998.

2 Zur historischen Zuordnung vgl. zuletzt W. Brandes, Byzantine Cities in the Seventh an Eighth Centuries, in: G. P. Brogiolo/B. Ward-Perkins (ed.), The Idea and Ideal of the Town Between Late Antiquity and the Early Middle Ages (TRW 4). Leiden 1999, 25–57, hier 49–53; demnächst Ders., Die Belagerung Konstantinopels 717/718 als apokalyptisches Ereignis. Zu einer Interpolation im griechischen Text der Pseudo-Methodios-Apokalypse, in: Byzantina Mediterranea. Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag, hg. von K. Belke/E. Kislinger/A. Külzer/M.A. Stassinopoulou. Wien 2007, 65–91. Siehe auch Dens. in diesem Band bei Anm. 169.

3 Pseudo-Methodios (Lolos) § 13, 9–10. – Aerts/Kortekaas (wie Anm. 1), c. 13, 9 und 10.

> zum Rind eindringen. Da wird das Rind laut muhen und der Xerolophos wird brüllen, weil sie von den Ismaeliten in Stücke gehauen werden. Da wird eine Stimme vom Himmel kommen und sagen: ‚Mir genügt diese Rache', und da wird der Herr Gott die Feigheit der Römer wegnehmen und in die Herzen der Ismaeliten werfen, und die Tapferkeit der Ismaeliten wird er in die Herzen der Römer werfen, und sie werden sich umwenden, sie aus ihrem Land vertreiben und gnadenlos in Stücke hauen.

Bei der Deutung dieser Prophezeiung ergeben sich einige Fragen. Wie wir aus den Berichten über die besser dokumentierten Belagerungen von 626, 1203 und 1453 wissen, wurde die Mauer jedesmal an ihren bekannten Schwachstellen attackiert, nämlich im Tal des Lykos-Bachs und bei den Blachernen am Nordende der Mauer. Weshalb wird im interpolierten griechischen Pseudo-Methodios dann gerade das Xylokerkos-Tor als der Ort ausgegeben, an dem die Araber in die Stadt eindrangen? Das Xylokerkos-Tor, das heute den Namen Belgrat Kapı trägt, ist die erste größere Öffnung in der Konstantinopler Landmauer nördlich vom Haupttor der Stadt, dem Goldenen Tor. Das Goldene Tor wurde aber an einer ufernahen Straße errichtet, die bis zum Mauerbau des Theodosios 408–413 keine größere Bedeutung besessen hatte, und es war das Xylokerkos-Tor, das damals im Zug der alten römischen Land- und Heerstraße entstand.[4]

Das Xylokerkos-Tor und das Goldene Tor werden in späteren apokalyptischen Texten immer wieder gemeinsam genannt, wenn es um die zukünftige Eroberung der Stadt geht, und zwar noch bis hin zu den postbyzantinischen *Oracula Leonis.* Dabei wurde die Phantasie der Autoren offenbar durch den Gegensatz von Holz und Gold, von *xylon* und *chrysos*, angeregt, auch wenn das Xylokerkos-Tor eigentlich, wie sein Namen besagt, nach einem nahegelegenen hölzernen Zirkus hieß,[5] den es auch nach der Zeit des Pseudo-Methodios, nämlich im neunten Jahrhundert, noch oder wieder gegeben hat.[6] Der Glaube, daß die Eroberer der Stadt eines Tages durch das Xylokerkos-Tor eindringen würden, hielt sich noch jahrhundertelang: Kaiser Isaak Angelos ließ es vermauern, als 1189 die Kreuzfahrer des dritten Kreuzzugs nahten, und zwar, wie der Historiker Niketas Choniates sagt, aufgrund „einer alten und unsinnigen

4 Vgl. dazu A. Berger, Das Triton von Konstantinopel, JÖB 40 (1990) 63–67.

5 Zuerst erwähnt für das Jahr 403 bei Sozomenus, Kirchengeschichte, hrsg. J. Bidez/G. Ch. Hansen (GCS NF 4). Berlin ^{2}1995, 377,20–24 (VIII 21, 4).

6 Das *kombinostasion* vor dem Goldenen Tor, das im Zusammenhang mit einem Triumphzug des Theophilos im Jahr 838 erwähnt wird, könnte sein Nachfolger gewesen sein: Constantini Porphyrogeniti De cerimoniis aulae byzantinae libri duo, ed. J.J. Reiske. Bonn 1829, 504, 21. So B. Meyer-Plath/A. M. Schneider, Die Landmauer von Konstantinopel, II. Berlin 1943, 63. Vgl. auch A. Berger, Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos (Poikila Byzantina, 8). Bonn 1988, 621.

Prophezeiung",[7] und es blieb danach mit kurzen Unterbrechungen bis zum Jahr 1886 verschlossen.

In Parenthese: Nochmals einige Jahrhunderte später, 1458, wurde das Goldene Tor bald nach der osmanischen Eroberung durch den Ausbau zur Festung für immer blockiert. Seitdem gab es im ganzen südlichen Bereich der Landmauer für lange Zeit kein Tor mehr, das im Inneren der Stadt auf eine durchgehende Straße geführt hätte. Die Karawanen der Kaufleute mußten deshalb, wenn sie sich Konstantinopel auf der Uferstraße von Thrakien her näherten, vor der Mauer nach Norden entlang bis zum Topkapı ziehen, dem alten Romanos-Tor, bevor sie die Stadt betreten konnten.[8] Es ist in der Tat erstaunlich zu sehen, wie die Pseudo-Methodios-Apokalypse noch tausend Jahre nach ihrer Entstehung die Verkehrsplanung einer Großstadt massiv behindert hat!

Bemerkenswert ist auch, daß schon früh anstelle von Xylokerkos mehrfach die Wortform Xerokerkos bezeugt ist, also trockener statt hölzerner Zirkus, und zwar zuerst in den Akten der Konstantinopler Synode von 536.[9] Das mag zwar von der Sache her Unsinn sein, es ist aber doch ein Zeichen, daß die aus dem Lateinischen entlehnte zweite Hälfte des Wortes schon früh nicht mehr verstanden wurde. Die Vorstellung, ein Platz sei aus irgendeinem Grund trocken, hat die apokalyptische Phantasie der byzantinischen Autoren später erheblich angeregt, nämlich im Fall des sogenannten trockenen Hügels, des Xerolophos, von dem noch die Rede sein wird.

Der erste von den Arabern im Inneren der Stadt erreichte Punkt, den der interpolierte Pseudo-Methodios danach erwähnt, ist das Rind, das heißt der Platz Bus (*forum bovis*). Dieser Ort liegt von der Mauer schon fast 3 km entfernt, und eine ganze Reihe von Monumenten und Bauten, die der Zug der eindringenden Krieger berührt haben müßte, wird übergangen, darunter das damals noch existierende Tor der Konstantinsmauer[10] und das Arkadiosforum auf dem Xerolophos. Die Erklärung dafür ist wohl, daß auf dem Platz Bus in der frühbyzantinischen Zeit die Statue eines Rinds gestanden hatte, die zur Zeit, als die Interpolation in der Methodios-Apokalypse entstand, aber schon verschwunden war, mit der Folge, daß allerlei ältere, zum Teil schon seit Jahrhunderten umlaufende Legenden mit ihm verbunden wurden.[11]

7 Nicetae Choniatae Historia, ed. I. A. van Dieten (CFHB 11/1). Berlin 1975, 404, 6–7; vgl. dazu Brandes, in diesem Band.

8 Beschrieben z. B. in den Lebenserinnerungen des Marten Gruneweg, Manuskript vom Jahr 1605 in der Bibliothek der Polnischen Akademie der Wissenschaften in Danzig Nr. 1300, S. 1011.

9 ACO III, 34, 42; 46, 2; auch Georgios Monachos, ed. C. de Boor. Leipzig 1904, 621, 5 zum Jahr 515.

10 Das sogenannte *Exakionion*, vgl. dazu Berger, Untersuchungen (wie Anm. 6), 352–356.

11 A.a.O. 348–350.

So hören wir über das Zeusheiligtum auf dem Berg Atabyrios auf der Insel Rhodos, es habe dort Standbilder von Rindern aus Bronze gegeben, die bei drohender Gefahr zu brüllen begannen.[12] Der Kult des stiergestaltigen Zeus Atabyrios bestand auch in Agrigent auf Sizilien, wo ein Berg bei der Stadt ebenfalls diesen Namen trug, doch ist von dort die Sage von den brüllenden Rindern aus Bronze nur in einer rationalisierten, ins Negative gewendeten Form bekannt: Angeblich ließ sich der Tyrann Phalaris von Agrigent (um 570–555 v. Chr.) von einem Kunstschmied namens Perilaos einen Stier aus Bronze anfertigen, den er dann zur Rotglut erhitzte, um seine ahnungslosen Gäste darin zu Tode zu foltern. Der Tod im glühenden Bronzestier wiederum wird später zum gängigen Motiv der christlichen Hagiographie, und von einer ganzen Reihe von Heiligen wird berichtet, sie hätten auf diese Weise ihr Ende gefunden, darunter als prominentestem Antipas von Pergamon.[13] Die Tatsache, daß der Platz Bus in Konstantinopel im siebten und achten Jahrhundert häufig als Hinrichtungsstätte diente, dürfte zur Übertragung an diesen Ort geführt haben, zumal Chroniknotizen oder dergleichen über einen Tod ἐν τῷ Βοΐ, also „auf dem (Platz) Bus“, leicht im Sinne von „im Rind bzw. Stier“ verstanden werden konnten.[14]

Wann genau die Sage auf den Platz in Konstantinopel übertragen worden ist, wissen wir nicht. In ihrer vollständigen Form, das heißt mit der Erwähnung eines Ofens in Tiergestalt, erscheint sie für den Platz Bus zuerst in den *Parastaseis syntomoi chronikai* im frühen neunten Jahrhundert.[15] Aber die in der interpolierten Apokalypse des Pseudo-Methodios folgenden Worte, „da wird das Rind laut muhen und der Xerolophos wird brüllen“,[16] geben uns einen Hinweis darauf, daß der Nebel der Legende den Platz in Konstantinopel schon gut hundert Jahre früher zu umhüllen begann.

Daß mit dem Bus zusammen hier der Xerolophos brüllt, muß nämlich damit erklärt werden, daß dieser Platz auf dem Weg stadteinwärts, wie erwähnt, tatsächlich vor dem Bus lag. Da das Wort Bus dabei in seiner doppelten Bedeutung verwendet wird, einmal im Sinn von Rind, zum anderen als topo-

---

12 Scholion zu Pindar, Ol. 7, 159–160 (ed. A. B. Drachmann, Scholia vetera in Pindari carmina, I. Leipzig 1903); eine ähnliche Anekdote über den Neorion-Hafen von Konstantinopel in den Patria Konstantinupoleos, in: Scriptores originum Constantinopolitanarum, ed. Th. Preger, Leipzig 1901/1907, Band II, darin c. II 88. Diese im folgenden zitiert als Patria, nach Buch und Kapitel.

13 Nach seiner Vita BHG 138, in AASS Aprilis II, 966 B.

14 Der Stier auf dem Platz Bus wird schließlich, als Endstufe der Entwicklung, bei Georgios Kedrenos (Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae ope ab I. Bekkero suppl. et emend., I. Bonn 1838, 566, 10–11) als der vom Martyrium des Antipas ausgegeben.

15 Parastaseis (in: Scriptores originum Constantinopolitanarum [wie Anm. 12], Band I) c. 42 = Patria II 53, dazu vgl. Berger, Untersuchungen (wie Anm. 6), 348–350.

16 Aerts/Kortekaas (wie Anm. 1), 13, 9.

graphische Bezeichnung, folgt daraus, daß auch der Xerolophos brüllen muß, auch wenn er dazu sozusagen anatomisch gar nicht in der Lage ist. Logischer wäre hier ein Brüllen des Tauros, des nächsten Platzes vom Bus aus stadteinwärts, denn dieses Wort bedeutet Stier. Doch gibt es keinen Hinweis darauf, daß dort jemals ein Standbild eines Stiers gestanden hätte, das als Kristallisationspunkt für eine Sage von der Art hätte dienen können, wie sie über den Platz Bus erzählt wurde. Vor allem aber wird dieser Ort in der Prophezeiung des interpolierten Pseudo-Methodios von den Arabern gar nicht erreicht und kann deshalb auch nicht in diesem Zusammenhang genannt werden.

Erst in späteren Texten ersetzt der Tauros an dieser Stelle den Xerolophos dann doch, und so kommt es zu dem bekannten Spruch: „Das Rind wird muhen und der Stier wird klagen." Dieser Spruch erscheint schließlich von Pseudo-Methodios ganz losgelöst und wird aus der veränderten historischen Situation auch ganz anders interpretiert, wie zum Beispiel in den Chiliaden des Ioannes Tzetzes: Dort ist das Rind, also die Kuh, die Stadt Konstantinopel, die vom Stier, das heißt den Italern erbaut worden ist, und sie singt jetzt ein Kampflied gegen den Stier, das heißt gegen die Heere des zweiten Kreuzzugs.[17]

Die Sieben Hügel von Konstantinopel

Eine andere zentrale Vorstellung der byzantinischen Apokalyptik besteht darin, daß Konstantinopel, ebenso wie Rom, auf sieben Hügeln erbaut sei. Dieser Gedanke taucht zuerst zwischen 668 und 680 in einer Streitschrift zur Verteidigung des Theologen Maximos Homologetes auf,[18] später auch in der sogenannten Daniel-Diegese.[19]

Die sieben Hügel von Konstantinopel sind in der Natur freilich nur mit Schwierigkeiten auszumachen. Erst kürzlich hat Wolfram Brandes erneut darauf hingewiesen, daß sie in der realen Topographie der Stadt kaum zu erkennen sind, und wie er sagt, wird sich jeder „entnervt und fußlahm eingestehen

17 Ioannis Tzetzae historiae, ed. P. A. M. Leone. Neapel 1968, 369–371 (IX 608–678); Ioannis Tzetzae epistulae, ed. P. A. M. Leone. Leipzig 1972, 88, 5–6 (Nr. 59). Der Spruch wird dort noch ergänzt um die Worte: „Wehe dir, du Siebenhüglige, du wirst keine tausend Jahre alt werden." Vgl. Brandes in diesem Band, bei Anm. 55.

18 CPG 7740 = PG 90, 201D–205A; neue Ausgabe: Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia, edd. P. Allen/B. Neil (CCSG 39). Turnhout/Leuven 1999, 230–232; vgl. W. Brandes, Das „Meer" als Motiv in der byzantinischen apokalyptischen Literatur, in: E. Chrysos u. a. (Hrsg.), Griechenland und das Meer. Beiträge eines Symposions in Frankfurt im Dezember 1996 (Peleus 4). Mannheim 1999, 119–131, hier 125 Anm. 35.

19 K. Berger, Die griechische Daniel-Diegese (Studia post-biblica 27). Leiden 1976, c. II u. a.; vgl. Brandes, Das „Meer" (wie Anm. 18), 125 Anm. 36.

müssen, daß das allein mit einer energischen Autosuggestion möglich ist."[20] Tatsächlich werden die sieben Hügel der Stadt erst seit der 1561 erschienenen *Topographia Constantinopoleos* des Petrus Gyllius regelmäßig als geographischer Bezugsrahmen zu ihrer Beschreibung herangezogen.[21]

Daß es sich bei diesen sieben Hügeln von Konstantinopel um ein nachträgliches Konstrukt handelt, ist offensichtlich, und Wolfram Brandes verdanken wir wohl auch die Antwort auf die Frage, wie es zu diesem Konstrukt gekommen ist.

Die älteste topographische Quelle über die Stadt, die aus den 420er Jahren stammende *Notitia urbis Constantinopolitanae,* teilt Konstantinopel, ganz deutlich nach dem Vorbild Roms, in vierzehn Regionen ein; von sieben Hügeln, auf denen es so wie Rom gebaut wäre, ist dabei aber nicht die Rede.[22] Keine Quelle vor dem späten siebten Jahrhundert weiß von diesen sieben Hügeln, und mehr noch: Im Apokalypsenkommentar des Oikumenios aus dem frühen sechsten Jahrhundert wird der Vers der Offenbarung, in dem es heißt, „Die sieben Häupter sind sieben Berge, auf denen das Weib sitzt", ausdrücklich auf das alte Rom bezogen, und zwar mit dem Hinweis, daß nur diese Stadt siebenhügelig sei.[23] Im Zusammenhang der Johannesapokalypse selbst bezieht sich die Stelle auf das sündige Babylon, und wohl erst durch die Parallele zwischen diesem sündigen Babylon und Konstantinopel, die von den apokalyptischen Texten gezogen wird, entsteht dann die Vorstellung von Konstantinopel als Siebenhügelstadt, eine Vorstellung, die sich freilich über den Bereich der apokalyptischen Literatur hinaus, wie es scheint, nur wenig verbreitet hat.

Aber trifft es wirklich zu, daß man, wie Wolfram Brandes meint, die sieben Hügel von Konstantinopel nur durch starke Autosuggestion wahrnehmen kann, daß man also, den entsprechenden Willen vorausgesetzt, Hügel sozusagen in jeder beliebten Zahl sehen könnte? Ganz so ist es wohl nicht, denn eine topographische Zuordnung wird in der byzantinischen Zeit zwar nur selten, dann aber eindeutig vorgenommen. Der erste der Texte, in denen mit einer topographischen Angabe explizit von den sieben Hügeln gesprochen wird, ist das Gedicht des um 931 verstorbenen Konstantinos von Rhodos auf die Apostelkirche, in dem es heißt:

> Es ist ein langgestreckter Hügel, der wie ein Rücken durch die Stadt Konstantins kriecht, die goldgestaltige und glänzende, ein von Gott gestützter Hügel, versiegelt an seinem ersten Beginn mit der Kirche der Apostel … ein sehr großer Hügel, der

---

20 W. Brandes, Die imaginäre Topographie Konstantinopels zwischen apokalyptischem Denken und moderner Wissenschaft, Rechtsgeschichte 2 (2003) 58–71.

21 P. Gyllius, De Topographia Constantinopoleos. Lyon 1561, passim.

22 A. Berger, Regionen und Straßen im frühen Konstantinopel, IM 47 (1997) 349–414, bes. 356–376.

23 Oecumenii commentarius in Apocalypsin, ed. M. de Groote. Louvain 1999, 223 (9, 261–264).

die Siebenzahl der Hügel beherrscht, denn innerhalb der schöngestaltigen und weisen Byzasstadt erheben sich sieben Hügel. Er ist der erhabenste von den sieben Hügeln und steht als vierter inmitten der hochberühmten Stadt und übertrifft alle an Höhe und Breite, und er wird als erster von den lichtbringenden Strahlen der Sonne und den Fackeln des Mondes erleuchtet.[24]

Ein anderer Text, der im Folgenden für die Diskussion der apokalyptischen Topographie Konstantinopels von besonderer Bedeutung sein wird, sind die sogenannten *Patria Konstantinupoleos*, die im späten zehnten Jahrhundert aus teilweise älteren Quellen zusammengestellt wurden und sich in ihrer erhaltenen Form am ehesten als eine Art Mittelding zwischen Heimatgeschichte und Fremdenführer beschreiben lassen. Auch dort werden die sieben Hügel lokalisiert, und zwar in folgender Notiz:[25]

Das Mesolophon liegt zwischen den sieben Hügeln, das heißt, die eine Hälfte der Stadt hat drei Hügel und die andere hat drei Hügel, und es liegt in der Mitte. Die einfachen Leute nennen es Mesomphalon.

Hier liegt offenbar ein Versuch vor, den Namen Mesomphalon, der „mittlerer Nabel" bedeutet und auch andernorts gelegentlich in den Quellen auftaucht, paretymologisch als Mesolophon zu deuten, eben als den „Platz zwischen den Hügeln". Paretymologien dieser und ähnlicher Art kommen in den Patria häufig vor, und die moderne Forschung ist ihnen, auch im Fall des Mesolophon/Mesomphalon, bis in die jüngste Zeit hinein immer wieder aufgesessen.[26] Das Mesomphalon, von dem hier die Rede ist, war ein Monument der frühbyzantinischen Zeit, das nach dem Vorbild der antiken Nabelsteine – bekannt ist hier vor allem als ältester der von Delphi – den ideellen Mittelpunkt der Stadt Konstantinopel darstellen sollte. Es geriet in späteren Zeiten etwas in Vergessenheit, einmal, weil es vielleicht durch die mit ihm verbundene pagankultische Funktion nach der vollständigen Christianisierung des Reichs gewissermaßen disqualifiziert war, zum anderen wohl auch, weil die Stadt durch den Mauerbau Theodosios' II. im frühen fünften Jahrhundert statt wie ursprünglich geplant nach Norden nach Westen erweitert wurde, das Mesomphalon also gar nicht mehr wirklich im Mittelpunkt der Stadt lag.[27] Dieses Monument lag nun, wie sich aus anderen Quellen ergibt,[28] tatsächlich aber nicht in der Mitte zwi-

24 E. Legrand, Description des œuvres d'art et de l'église des Saints Apôtres de Constantinople. Poème en vers iambiques par Constantin le Rhodien, REG 9 (1896) 32–65, hier vv. 437–454. Diese und die folgende Textstelle werden auch von Brandes ebd. zitiert.

25 Patria III 19; vgl. Berger, Untersuchungen (wie Anm. 6), 468–470.

26 So noch R. Janin, Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique (Archives de l'orient chrétien, 4a). Paris ²1964, 391.

27 Berger, Regionen (wie Anm. 22), 408–411.

28 P. Magdalino, Constantinopolitana, in: I. Ševčenko/I. Hutter (ed.), ΑΕΤΟΣ. Studies in honour of Cyril Mango. Stuttgart/Leipzig 1998, 220–232, dort 228 zum Mesompha-

schen dem dritten und vierten Hügel, wie die Notiz der Patria suggeriert, sondern am nördlichen Abhang des dritten Hügels zum Goldenen Horn hin, an einem Ort, wo in den 1930er Jahren Reste eines gekrümmten Stufenbaus in der Art eines kleinen Theaters beobachtet wurden, die zur ursprünglichen architektonischen Anlage um das Mesomphalon herum gehört haben könnten.[29]

Die Paretymologie der Patria als „Mesolophon", das heißt, als „Platz zwischen den Hügeln", verzerrt also nicht nur den Namen, sondern tut auch der tatsächlichen Topographie der Gegend Gewalt an. Aber sie ist, zusammen mit dem Gedicht des Konstantinos von Rhodos, ein klarer Beleg dafür, daß spätestens in dieser Zeit sechs von den sieben Hügeln von Konstantinopel als die Erhebungen oder Vorsprünge der Hügelkette auf der Nordseite der Stadt über dem Goldenen Horn gedeutet wurden, wobei der Hügel mit der Apostelkirche als der vierte, der nächste nach Südosten, auf dem heute die Süleymaniye-Moschee steht, als dritter gezählt wurde. Und wenn die Hügelkette über dem Goldenen Horn innerhalb der Stadt auf sechs Hügel verteilt wurde, kommt als siebter Hügel nur der Xerolophos in Frage, der weit im Südwesten jenseits des Lykosbachs liegt.

Diese Verteilung hat allerdings zur Folge, daß auch der vierte Hügel mit der Apostelkirche nicht in der Mitte der Stadt in ihrer wirklichen Ausdehnung liegt, wie es das Gedicht des Konstantinos von Rhodos behauptet, ja, wie er aus Begeisterung für den eigenen Gegenstand wohl behaupten mußte.

Wann diese Lokalisierung der Hügel vorgenommen wurde und von wem, wissen wir nicht, aber es ist klar, daß sie wegen der Lage des angenommenen fünften und sechsten Hügels außerhalb der Konstantinsmauer auf jeden Fall nach den Bau der theodosianischen Befestigung um 412/13 zu datieren ist, und mit allerhöchster Wahrscheinlichkeit auch erst nach den interpolierten Pseudo-Methodios.

Daß der Xerolophos als der siebte Hügel angesehen wird, erklärt wiederum die Sonderrolle, die er in dieser apokalyptischen Literatur spielt. Die Szene der Vertreibung der Ismaeliten, wie sie im interpolierten Pseudo-Methodios geschildert wird, wird nämlich in jüngeren Texten, wie etwa der sogenannten „letzten Vision Daniels", folgendermaßen erweitert:[30]

Die Stimme vom Himmel, die das Abschlachten der Eingedrungenen beendet, fordert die Bewohner der Stadt auf, im rechten Teil der Stadt einen Mann

lon. Erwähnt wird das Mesomphalon auch im Gedicht des Konstantinos Stilbes über einen Brand im Jahr 1197 (oder 1192, dazu vgl. J. Diethart/W. Hörandner, The poetical work of Constantine Stilbes, La poesia tardoantica e medievale, quaderni 2 [2004] 215–227); der Text in: Constantinus Stilbes, Poemata, edd. J. Diethart/W. Hörandner. München/Leipzig 2005, v. 315.

29 A. M. Schneider, Byzanz (IF 8). Berlin 1936, 93.

30 H. Schmoldt (Hrsg.), Die Schrift „Vom jungen Daniel" und „Daniels letzte Vision", Diss. Hamburg 1972, 132–138.

zu suchen, der auf zwei Säulen steht, und ihn zum Kaiser zu machen. Dieser wird in der Hagia Sophia gekrönt, Engel geben ihm ein Schwert, er besiegt alle Feinde und treibt sie weit von der Stadt weg. Zwölf Jahre nach seinem Tod verläßt sein Sohn, der letzte Kaiser, am Ende der Tage Konstantinopel, um nach Jerusalem zu ziehen. Er übergibt die Herrschaft seinen Söhnen, die sofort in einen Bürgerkrieg geraten. Die Siebenhügelstadt wird zuletzt von einer schändlichen Frau regiert, bevor sie im Meer versinkt, und dabei verschwindet der Xerolophos als Letztes.

Ob sich die Angabe über den Ort, an dem der Kaiser der Endzeit gefunden wird, auf einen konkreten Ort in der Stadt bezieht, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Denn was mit der rechten Seite der Stadt gemeint ist, ist nicht recht klar. Wenn der Autor vom Stadtzentrum nach Westen zur Mauer blickt, wie es etwa in der *Notitia urbis Constantinopolitanae* der Fall ist, ist rechts im Norden. Ein konkretes Objekt in der Stadt, mit dem man die doppelte Säule identifizieren könnte, gibt es auf ihrer Nordseite aber nicht. Doch sollte man immerhin erwähnen, daß in den bereits erwähnten *Parastaseis* davon die Rede ist, eine Quadriga des Zeus Helios – wohl die, von der die heute noch in Venedig erhaltenen vier Bronzepferde stammen –, habe beim Milion, also im Stadtzentrum beim Hippodrom, eben auf zwei Säulen gestanden.[31]

Um aber zum Xerolophos zurückzukehren: Daß er als letzter im Meer versinkt, verdankt er alles in allem wohl der Tatsache, daß er der siebte und damit der letzte Hügel der Stadt ist. Deshalb muß der Xerolophos, der gar nicht die höchste Erhebung im Stadtgebiet bildet, nach der apokalyptischen Sage bis zuletzt übrigbleiben, und deshalb hat auch gerade die Arkadiossäule, die dort auf einem Forum oder Marktplatz stand, in besonderem Maß die Phantasie der Autoren angeregt, weit mehr als die Theodosiossäule auf dem Tauros, obwohl diese ebenso groß wie die Arkadiossäule und ebenso mit spiralförmig um den Schaft angeordneten Reliefs geschmückt war.

Das Wort Xerolophos bedeutet, wie gesagt, nichts anderes als trockener Hügel, doch gibt es keinen Hinweis darauf, daß er tatsächlich zu irgendeiner Zeit merklich trockener oder dürrer als die anderen Hügel von Konstantinopel gewesen wäre. Die Quellen bezeichnen so nur das Forum mit der Säule, das am östlichen Ende des langgestreckten, ungegliederten Hügels auf der Südseite der Stadt lag. Es ist deshalb nicht zu erkennen, ob der Name nur auf das engere Gebiet um das Forum oder auch auf das westlich anschließende Gebiet bis zur konstantinischen und theodosianischen Stadtmauer bezogen wurde. Aber man

31 Parastaseis (in: Scriptores originum Constantinopolitanarum [wie Anm. 12], Band I) c. 38 = Patria c. II 42. Das sogenannte *Diplokionion* am Bosporos im heutigen Stadtteil Beşiktaş, wohl ein Rest des frühbyzantinischen Mamaspalastes, kommt für eine Identifizierung nicht in Frage; zum Ort vgl. Janin, Constantinople (wie Anm. 26), 471–472; Berger, Untersuchungen (wie Anm. 6), 700–701.

sollte doch festhalten, daß eine der wenigen natürlichen Quellen im Stadtgebiet an seiner Flanke entsprang, nämlich beim Palast der Helenianai und dem Sigma, von denen noch zu sprechen sein wird.[32] Auch muß es spätestens seit der Zeit des Kaisers Anastasios (491–518) eine Wasserleitung auf den Xerolophos gegeben haben, denn da die damals bei der Mokioskirche angelegte offene Zisterne für eine Füllung mit Oberflächenwasser zu groß ist, wäre ihr Bau ohne eine solche Zuleitung sinnlos gewesen.[33]

Die Vermutung liegt nahe, daß der Xerolophos diesen Namen selbst erst unter dem Eindruck der apokalyptischen Vorstellung erhalten hat, daß er beim Untergang der Stadt als letzter trocken bleiben und als letzter im Meer versinken würde. Das verhält sich jedoch nicht so, denn die Bezeichnung taucht gelegentlich schon in Quellen der frühbyzantinischen Zeit auf, zuerst wohl um 440 in der Kirchengeschichte des Sokrates.[34] Möglicherweise ist es also in Wirklichkeit umgekehrt: Der Name Xerolophos könnte, gemeinsam mit der Vorstellung vom siebten und letzten Hügel, dazu beigetragen haben, daß dieser Hügel in den apokalyptischen Texten zum letztem trockenen Ort beim Untergang von Konstantinopel im Meer wurde.

Ihre Vollendung fand die Sage vom Xerolophos aber viel später, erst in der nachbyzantinischen Zeit, und zwar in der „wunderbaren Geschichte von der Säule des Xerolophos“, die wohl aus dem sechzehnten Jahrhundert stammt.[35] Darin wird die Säule vor die Stadtgründung Konstantins zurückdatiert, nämlich in die Zeit des Septimius Severus, jenes Kaisers, der im Jahr 196 das alte Byzantion, das sich im Bürgerkrieg auf die Seite seines Gegners Pescennius Niger geschlagen hatte, zerstören und ihm die Stadtrechte entziehen ließ.[36] Obwohl diese Entscheidung tatsächlich erst einige Jahrzehnte nach dem Tod des

32 Die Quelle entsprang in einer Stephanoskirche und diente der Versorgung des Bades im Palast, vgl. Berger, Untersuchungen (wie oben Anm. 6), 606. Später wurde von ihr die wasserspendende Reliefikone im Peribleptos-Kloster gespeist, das an die Stelle der Helenianai getreten war, und noch der Nachfolgebau des Peribleptos-Klosters, das armenische Sulu Monastır, verdankt ihr seinen Namen, der in etwa „Kloster am Wasser“ bedeutet. Vgl. A. Berger, Tauros e Sigma, in: Bisanzio e l’Occidente, Festschrift F. de’ Maffei. Rom 1996, 17–28, hier 24–28; F. Özgümüş, Peribleptos Monastery, BZ 93 (2000) 508–520 (zur Klosterkirche); A. Effenberger, Die Reliefikonen der Theotokos und des Erzengels Michael im Museum für Byzantinische Kunst, Jahrbuch der Berliner Museen 48 (2006) 10–45.

33 K. Çeçen, The Longest Roman Water Supply Line, İstanbul 1996, 28–29, 38–39 und 222: Die Zuleitung dürfte vor der Stadt (beim modernen Topçular) von der Hauptwasserleitung zur nördlichen Hügelkette abgezweigt sein.

34 Sokrates, Kirchengeschichte, hg. von G.Ch. Hansen (GCS NF 1). Berlin 1995, 351, 3–4 (VII 5, 3).

35 G. Dagron/J. Paramelle, Un texte patriographique. Le „récit merveilleux sur la colonne du Xérolophos“, TM 7 (1979) 491–523.

36 G. Dagron, Naissance d’une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451 (Bibliothèque byzantine, Études, 7). Paris 1974, 15–19.

Kaisers zurückgenommen wurde, kam schon spätestens im sechsten Jahrhundert die Sage auf, Severus selbst habe den Wiederaufbau der Stadt angeordnet. Ja, es bildet sich, wie Gilbert Dagron gezeigt hat, die Vorstellung einer Dreiheit von Gründern, dem alten König Byzas, Severus und Konstantin dem Großen.[37] Die „wunderbare Geschichte von der Säule des Xerolophos" stellt den Sachverhalt aber demgegenüber deutlich anders dar:

Hier sind die Byzantiner den Römern tributpflichtig, und als sie unter Kaiser Severus einen Aufstand wagen, werden sie von ihm drei Jahre lang belagert. Das Feldlager des Severus liegt auf dem Xerolophos, dem einzigen trockenen Ort der Gegend, denn die Straßen der Stadt stehen damals ganz voll Wasser. Als die Belagerung andauert, befragt Severus seinen Astrologen Ioannes und erhält zur Antwort, daß Byzantion nach der Eroberung lange verlassen daliegen, später aber zur Hauptstadt des Römerreichs werden solle, und daß die Namen aller Kaiser bis zum Kommen des Antichrist von den Sternen vorherbestimmt seien. Daraufhin läßt Severus die Säule erbauen und alles, was er von dem Astrologen erfahren hat, auf ihr darstellen. Byzantion wird danach tatsächlich eingenommen, die Bevölkerung massakriert, und die Stadt bleibt leer bis zur Neugründung durch Kaiser Konstantin. In der neuen Stadt wird der Xerolophos nun zum siebten Hügel, und die Darstellungen darauf werden den späteren Kaisern zum Rätsel, das viele von ihnen vergeblich zu lösen versuchen. Das gelingt erst dem Kaiser Leon (VI., 886–912); dieser ruft, noch zu seiner Zeit als Kronprinz, die Philosophen zusammen, und als diese wieder keine Deutung finden, droht er ihnen mit dem Tod, woraufhin sie zusammen mit dem Patriarchen Photios eine genaue Untersuchung anstellen. Und die Erzählung schließt mit den Worten: „Und sie erklärten verschiedene Bilder, die du unten sehen kannst, o Eifrigster, darüber aber steht ihr Sinn in jambischen Versen, darunter aber das Bild, und so verhält sich die Wahrheit."

Von Kaiser Leon als legendärem Weisen und Zauberer wird später noch die Rede sein. Der letzte Satz der Geschichte, das sei hier vorweggenommen, bezieht sich auf die Sammlung der illustrierten sogenannten *Oracula Leonis*, als deren pseudo-historische Einleitung die „wunderbare Geschichte" verfaßt ist.[38]

Die Bilder und begleitenden Texte haben mit den Reliefs auf der Xerolophos-Säule natürlich in Wahrheit nichts zu tun. Doch sollten wir festhalten, daß in dieser Geschichte, und zwar, wie es scheint, nur hier, der Versuch unternommen wird, mehrere sonst nebeneinander herlaufende apokalyptische Konstrukte in ein gemeinsames System zu bringen: Die Säule auf dem Xerolophos

37 G. Dagron, Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des Patria. Paris 1984, 61–97.

38 Zu den *Oracula Leonis* s. unten S. 151–155. Die ersten Nachrichten über illustrierte Orakelbücher in der kaiserlichen Bibliothek stammen bereits aus dem frühen 9. Jh., aus der Regierungszeit Leons V.; dazu vgl. Brandes in diesem Band, bei Anm. 151–155.

verdankt ihre Sonderrolle hier ihrem angeblichen Bestehen schon vor der Gründung von Konstantinopel, und ihre prophetischen Reliefs sind eben die *Oracula Leonis*, die zu Leons Zeit von den Philosophen gedeutet werden.

Nur durch die Chronik von Morea, also aus dem frühen vierzehnten Jahrhundert, ist uns eine weitere Variante der Legende überliefert, daß nämlich Leon selbst eine Säule in Konstantinopel errichtet und dort geheimnisvolle Bilder angebracht habe.[39] Eines dieser Bilder soll den Sturz eines Mannes von der Säule dargestellt haben und der Anlaß dafür gewesen sein, daß Kaiser Alexios V. Murtzuphlos von den Kreuzfahrern 1204 auf diese Weise hingerichtet wurde. Allerdings wurde Murtzuphlos tatsächlich von der Tauros-Säule geworfen,[40] und der Text lokalisiert die Säule in der Nähe der Hagia Sophia, verwechselt sie also auch zusätzlich mit der Säule des Iustinianos auf dem Augustaion.[41]

Eine mit anderen Texten kontaminierte Überlieferung der *Oracula Leonis*, die auf dieselbe Zeit zurückgeht, lokalisiert die von Leon selbst verfertigten Bilder dann auch am Tauros, aber nicht an der Säule, sondern auf dem Sockel des Reiterstandbilds,[42] dessen Reliefschmuck schon die Patria als „Darstellung des Endschicksals der Stadt“ ausgegeben hatten.[43]

Man sollte im übrigen nicht vergessen, daß die Konstantinopler Säule mit dem höchsten ideologischen Prestige außerhalb der apokalpytischen Texte nicht die Säule auf dem Xerolophos war, sondern die Säule des Stadtgründers Konstantin auf dem Forum. Tatsächlich nimmt sie in der sogenannten Daniel-Diegese und in einigen späteren Apokalypsen deren Platz ein, das heißt, sie ist es, die beim Untergang von Konstantinopel bis zuletzt aus dem Wasser ragt.[44]

Daß trotzdem die Säule des Xerolophos meistens diese Rolle behalten hat, verdankte sie wohl außer ihrer Größe vor allem den Reliefs, denn diese mußten die Phantasie des Betrachters doch erheblich stärker anregen als die glatten, nur an den Fugen mit Kränzen dekorierten Porphyrtrommeln der Konstantinssäule.

39 J. Schmitt, The Chronicle of Morea. London 1904, vv. 881–894.

40 Niketas Choniates (wie Anm. 7), 609, 69–70.

41 Zu dieser vgl. Janin, Constantinople (wie Anm. 26), 74–76; Berger, Untersuchungen (wie Anm. 6), 238–242.

42 Ediert in: A. Pertusi, Fine di Bisanzio e fine del mondo (Nuovi studi storici, 3). Rom 1988, 172–201, hier 172–173, Z. 1–5.

43 Patria II 47; vgl. auch unten Anm. 58.

44 Berger, Daniel-Diegese a. O. (wie Anm. 19) 9, 4–6. In der Apokalypse des Andreas Salos wird das mit den angeblich in ihrem Fundament niedergelegten Nägeln von der Kreuzigung Jesu begründet, vgl. The Life of St Andrew the Fool, ed. L. Rydén (Studia Byzantina Uppsaliensia, 4). Uppsala 1995, Z. 4037–47; L. Rydén, The Andreas Salos Apocalypse, DOP 28 (1974) 197–261, hier 211 (Z. 243–254); vgl. dazu Brandes, Das „Meer“ (wie Anm. 18), 128–130.

Der Bryas-Palast

Die erwähnte Heimatgeschichte der *Patria Konstantinupoleos* enthält, wenn auch teils in sehr reduzierter Form, an vielen Stellen apokalyptisches Gedankengut.[45] Unter anderem findet sich dort auch eine Notiz, in der die Vorgänge beim Auszug des letzten Kaisers aus der untergehenden Stadt nach Jerusalem[46] mit einem Palast im kleinasiatischen Vorland der Stadt jenseits des Bosporos verbunden werden. Sie lautet wie folgt:[47]

> Den Palast des Bryas erbauten Tiberios und Maurikios. Er heißt aber Bryas, weil der letzte Kaiser, wenn er ausziehen und in Jerusalem wohnen will, an diesem Bryas das Brüllen (*brygmos*) und die Schreie vom Wehklagen der Stadt hören wird.

In einer Handschriftengruppe, die vom Herausgeber Theodor Preger als B bezeichnet wurde, steht die Notiz in einer etwas ausführlicheren Fassung:[48]

> Er heißt Bryas wegen eines Prophetenworts, weil man dort das Brüllen der Stadt hören wird. Es wird nämlich der letzte Kaiser dieser Stadt, wenn er sie auf Befehl Gottes verlassen und nach Jerusalem aufbrechen wird, um dort das Kaisertum der Römer mitsamt seiner Krone abzulegen, sobald er auf diesen Hügel des Bryas gekommen ist, dort zusammen mit seiner ganzen Begleitung das Heulen und Zähneknirschen des zurückgebliebenen Volks hören, während die Stadt schon im Meer versinkt.

In dieser Notiz wird wieder mit einer Erklärung, deren Charakter als etymologische Spielerei auch für einen Zeitgenossen schon erkennbar gewesen sein muß, ein bekanntes Motiv aus der apokalyptischen Literatur über Konstantinopel an einen konkreten Ort geheftet, der mit ihm tatsächlich gar nichts zu tun hat.

Der Ort Bryas erscheint in den Quellen zuerst im Zusammenhang mit der arabischen Belagerung Konstantinopels im Jahr 717/18, als sich Teile der Flotte nach ihrer Niederlage auf die kleinasiatische Seite des Bosporos flüchteten.[49] Der Palast gilt sonst als Bau des Kaisers Theophilos, der ihn im Jahr 836 im arabischen Stil errichtet haben soll. Die traditionelle Identifizierung mit den

45 Vgl. etwa die Notiz Patria III 40, die mit den Worten beginnt: „Die Platonkirche erbaute Anastasios Dikoros am Anfang des siebten Jahrtausends"; zur Bedeutung des Kaisers Anastasios I. (491–518) im apokalyptischen Zusammenhang vgl. W. Brandes, Anastasios ὁ δίκορος: Endzeiterwartung und Kaiserkritik, BZ 90 (1997) 24–63.

46 Schmoldt, „Vom jungen Daniel" (wie Anm. 30), 139 und öfters; vgl. dazu Dagron, Constantinople imaginaire (wie Anm. 37), 329–330. Der Text entstand nach W. Brandes um 1261 und reflektiert unter anderem die Ereignisse von 1204.

47 Patria III 170.

48 A.a.O. im Apparat.

49 Theophanis Chronographia, ed. C. de Boor, I. Leipzig 1883, 397, 5.

erhaltenen Ruinen von Küçükyalı ist neuerdings aber aufgrund genauerer archäologischer Untersuchungen bezweifelt worden.[50]

Der Zusammenhang mit den Apokalypsen besteht hier nur darin, daß das Wort *bryas*, das tatsächlich Eule bedeutet, paretymologisch mit dem Wort *brygmos* in Verbindung gesetzt wird, dem Zähneknirschen aus der neutestamentarischen Formel vom „Heulen und Zähneknirschen“.[51]

Apollonios von Tyana, Leon der Weise und die Talismane

Der Glaube an ein apokalyptisches Geschichtsmodell ist in den Patria – wie schon in einer ihrer Vorlagen, den *Parastaseis syntomoi chronikai* – auch in der Form fiktiver geheimnisvoller Listen präsent, die die Namen aller bisherigen und zukünftigen Kaiser bis zum Ende der Zeiten enthalten und als deren Urheber Konstantin der Große[52] oder der Zauberer Apollonios von Tyana ausgegeben werden.[53]

Apollonios von Tyana spielt in der Konstantinopler Lokalsage schon seit dem sechsten Jahrhundert eine gewisse Rolle als angeblicher Urheber von Zauberstatuen, durch die allerlei Unheil von der Stadt ferngehalten werden konnte, und als solcher tritt er auch noch in den Patria auf.[54] Apollonios lebte tatsächlich im ersten Jahrhundert nach Christus, wird aber von einigen Quellen kurzerhand in die Zeit Konstantins des Großen versetzt, um sein Wirken in Konstantinopel plausibler zu machen.[55]

Seit Konstantins Zeit wurde eine große Zahl von antiken Statuen aus dem ganzen römischen Reich, vorwiegend aus dem Osten, in die Stadt gebracht und dort auf öffentlichen Plätzen, in den Thermen, im Hippodrom und im Kaiserpalast aufgestellt.[56] Unter dem Einfluß des Christentums wandelten sich Stil und Themen der eigenen künstlerischen Produktion in den folgenden Jahrhunderten aber grundlegend, und die antike polytheistische Religion wurde nun

---

50 A. Ricci, The Road from Baghdad to Byzantium and the case of the Bryas Palace in Istanbul, in: L. Brubaker (ed.), Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive? Aldershot 1998, 131–149; Dies., Palazzo o monastero, Islam o Occidente: il complesso mediobizantino a Küçükyalı (Istanbul), in: R. Fiorillo/P. Peduto (ed.), *III Congresso Nazionale di Archeologia Medievale.* Salerno 2003, 515–519.

51 Matth 8, 12 und öfter; Lk 13, 28.

52 Parastaseis c. 40.

53 Patria II 103. Zur Zuschreibung einer solchen Liste an Kaiser Septimius Severus siehe oben S. 144 f. Zum den angeblichen prophetischen Inschriften im allgemeinen vgl. Dagron, Constantinople imaginaire (wie Anm. 37), 146–156.

54 Dagron, Constantinople imaginaire (wie Anm. 37), 107–114.

55 Patria II 79. 101.

56 Dazu S. Bassett, The Urban Image of Late Antique Constantinople. Cambridge 2004; vgl. auch Dagron, Constantinople imaginaire (wie Anm. 37), 127–131.

zumeist als Götzendienst aufgefaßt, zu dem auch magische Praktiken gehörten. Die antiken Statuen in Konstantinopel, die damals zum größten Teil noch existierten, wurden jetzt neu gedeutet: Viele von ihnen galten als verzaubert, als Talismane, das heißt als Mittel eines Schutzzaubers, wie eben erwähnt, oder als Träger einer apokalyptischen Prophezeiung.[57] Die andere Möglichkeit der Umdeutung, nämlich als christliche Darstellungen, spielt dem gegenüber bezeichnenderweise eine eher geringe Rolle.[58]

Was die angeblichen Zauberstatuen angeht, so hören wir einerseits immer wieder davon, daß sie erfolgreich als Mittel eines Sympathiezaubers eingesetzt wurden,[59] andererseits aber, daß sie zerstört wurden, um ihre Wunderkraft zu vernichten,[60] oder auch, daß sie sich auf verschiedene Weisen gegen ihre Zerstörung wehrten oder diese rächten.[61]

Einen Höhe- und Endpunkt erreichte dieser Glaube an die Zauberkraft alter Statuen in den letzten Jahrzehnten vor der Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer 1204, bei der dann die meisten von ihnen zerstört wurden.[62]

---

57 Grundlegend C. Mango, Antique Statuary and the Byzantine Beholder, DOP 17 (1963) 54–75, hier 59–64.

58 Z. B. die Deutung des Theodosios auf dem Platz Tauros als Josua, nach Patria II 47 und Niketas Choniates (wie oben Anm. 7), 643, 24; 649, 4.

59 Theophanes Continuatus, ed. I. Bekker, Bonn 1838, 155–156: Ioannes Grammatikos (Patriarch 837–843) köpft ein dreiköpfiges Standbild im Hippodrom und wendet damit einen Einfall der Barbaren ab; ebd. 411–412: Das Köpfen einer Statue in Konstantinopel tötet im Jahr 927 Symeon von Bulgarien.

60 Patria II 65: Ein Standbild der Aphrodite stellt unkeusche Frauen bloß, indem es ihnen die Gewänder anhebt, wenn sie sich nähern. Es wird daher von der Schwägerin des Iustinos II. zerstört; ebd. II 101: Einem Standbild der Tyche auf dem Forum werden von Kaiser Michael Rhangabe (811–813) die Arme amputiert, um Demenaufstände gegen ihn zu verhindern.

61 Parastaseis c. 4: Beim Entfernen einer Statue der Phidaleia (der legendären Ehefrau des Stadtgründers Byzas) ereignet sich ein Erdbeben, das vom hl. Sabas durch sein Gebet beendet wird; ebd. c. 14: Ardaburios zerstört eine Statue des Herodianos, findet darin Gold, bringt es dem Kaiser (Leon I., 457–474) und wird von dem geköpft; ebd. c. 28: Eine Statue erschlägt den Rhetor Himerios und wird, da sie sich nicht zerstören läßt, durch Kaiser Philippikos (711–713) begraben.

62 Niketas Choniatas (wie Anm. 7), 151, 65–74: Manuel I. Komnenos läßt 1167 anläßlich eines Feldzugs gegen Ungarn ein umgestürztes Standbild auf dem Forum, das im Volksmund „Römerin“ genannt wurde, wieder aufrichten und die danebenstehende „Ungarin“ umwerfen; ebd. 519, 44–51: Die Kaiserin Euphrosyne läßt 1200 das Standbild des Kalydonischen Ebers im Hippodrom verstümmeln, um Gewalt über ihren Ehemann Alexios III. zu gewinnen; ebd. 649, 58–78: apokalyptische Bedeutung des Standbilds von Theodosios bzw. Josua auf dem Platz Tauros, das 1204 von den Kreuzfahrern zerstört wird. Vgl. dazu W. Brandes in diesem Band und jetzt Ch. Jostmann, Sibilla Erithea Babilonica. Papsttum und Prophetie im 13. Jahrhundert (MGH-Schriften 54). Hannover 2006, 196–246.

Die Talismane, die Apollonios von Tyana in der Stadt errichtet haben soll, hat zuerst Ioannes Malalas im sechsten Jahrhundert aufgezählt.[63] Es sind die Figuren von Störchen und Pferden, des Flusses Lykos und einer Schildkröte, und sie alle sind aus späteren Quellen in der Stadt lokalisierbar: Die Figuren von drei Störchen standen an einer Straße bei der Hagia Sophia und hielten angeblich die Störche von der Stadt fern;[64] drei Pferde befanden sich beim Kaiserpalast und bändigten die Pferde in der Stadt;[65] die Darstellung des personifizierten Flusses Lykos ist wohl mit dem liegenden Flußgott am Platz Bus in der Nähe von *ta Amastrianu* zu identifizieren, von der sich Reste erhalten haben;[66] die Schildkröte schließlich ist die Skulptur bei der Prokopioskirche, die ihr auch den Beinamen gegeben hat.[67] Dazu kommen in späteren Quellen noch die Figuren der Schlangen im Hippodrom und der sogenannte Konopion am Tauros, ein magisches „Kanapee", das zur Abwehr von Fliegen und Mücken diente.[68]

Zur Zeit, als die Patria in ihrer heute bekannten Form redigiert wurden, hatte eine neue Entwicklung in der apokalyptischen Folklore von Konstantinopel schon begonnen, wenn man dieses Phänomen so nennen darf, ohne daß sie aber in diesem Text Spuren hinterlassen hätte: Es ist die Sage vom weisen Kaiser und Zauberer Leon, die auf die historische Person Leons VI. (886–912) zurückgeht.[69]

Leon war, wie bekannt, eine äußerst facettenreiche Persönlichkeit und betätigte sich unter anderem eifrig als Gesetzgeber und Literat. Die Bezeichnung als „der Weise" ist schon zu seinen Lebzeiten bezeugt, und wir können davon ausgehen, daß auch die Sagenbildung um seine Person bereits damals einsetzte. Seinen späteren Ruf als Zauberer verdankt er wohl auch der Kontamination mit zwei weiteren Personen gleichen Namens, einmal mit Leon dem Philosophen, einem Intellektuellen, Dichter und Bischof, der etwa zwei Generationen vor dem Kaiser Leon lebte und zur Zeit des Kaisers Theophilos, also zwischen 829

63 Ioannis Malalae Chronographia, ed. I. Thurn (CFHB 35). Berlin 2000, 199, 53–200, 67; danach Chronicon Paschale, ed. L. Dindorf, I. Bonn 1832, 467, 9–15.

64 Pseudo-Hesychios (in Scriptores originum Constantinopolitanarum, wie oben Anm. 12, Band I) § 25.

65 Patria II 28; auch A. Vasiliev, Harun-ibn-Yahya and his Description of Constantinople, SK 5 (1932) 149–163, hier 160–161; deutsch auch bei J. Marquart, Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Leipzig 1903, 206–239.

66 Vgl. dazu C. Mango, Le développement urbain de Constantinople (IVe–VIIe siècle), ^{2}Paris 1990, 70. Die Statue, die sonst nicht als Zauberfigur ausgegeben wird, stand noch am Anfang des 15. Jh. aufrecht; siehe C. Billò, Manuele Crisolora, Confronto tra l'Anticha e la Nuova Roma, Medievo Greco 0 [sic!] (2000) 1–26, hier 21 Z. 29–31.

67 Patria II 23; vgl. Berger, Untersuchungen (wie oben Anm. 6), 460–462.

68 Die Zuschreibung an Apollonios erfolgt erst bei Georgios Kedrenos I (wie Anm. 14), 346. 431 und in Patria I 62, einer erweiterten Fassung von Pseudo-Hesychios c. 41.

69 Vgl. C. Mango, The Legend of Leo the Wise, ZRVI 6 (1960) 59–93.

und 842, den berühmten Salomonsthron mit den künstlichen brüllenden Löwen und die anderen Automaten im Thronsaal der Magnaura konstruiert haben soll,[70] zum anderen einem Zeitgenossen des Kaisers, dem Dichter Leon Choirosphaktes, der unter anderem ein Festlied zur Einweihung eines Bades im Kaiserpalast verfaßte, das mit allerlei kunstvollen Klangautomaten ausgestattet war und die Phantasie der Zeitgenossen kräftig angeregt haben dürfte.[71]

Leon der Weise verdrängte bald in der Lokalsage von Konstantinopel Apollonios als legendärer Urheber von Zauberstatuen[72] oder Talismanen, und eine Sammlung von rätselhaften Orakelsprüchen ist unter seinem Namen spätestens seit dem zwölften Jahrhundert im Umlauf, eben die *Oracula Leonis.*[73]

Welche Funktion dieser Glaube an die Macht schützender Talismane in der byzantinischen Zeit hat, läßt sich klar erkennen: Die apokalyptischen Texte, die das Schicksal des römischen Kaisertums und Konstantinopels behandeln, waren in der damaligen Zeit offenbar nicht der einzige Weg für die Menschen, ihre Furcht vor einer ungewissen Zukunft zu verarbeiten. Auch die Vorstellung eines Schutzes durch Talismane diente diesem Zweck, wenn auch die Berichte über solche Schutzmittel meistens mit einer Bemerkung darüber verbunden sind, welcher Herrscher sie angeblich zerstören ließ – aus Unverstand wie Leon III. oder aus Unachtsamkeit wie Basileios I.[74] In der Spätzeit sind es dagegen, wie sollten wir es anders erwarten, die Franken, also die Kreuzfahrer und Italiener

---

70 So Mango, ebd. 92–93. Zu Leon dem Mathematiker vgl. P. Lemerle, Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle, Paris 1971, 148–176; V. Katsaros, Leo the Mathematician, His Literary Presence in Byzantium during the 9th Century, in: Science in Western and Eastern Civilization in Carolingian Times, ed. by P. L. Butzer/D. Lohrmann. Basel 1993, 383–398.

71 Zuletzt ediert von F. Ciccolella (ed.), Cinque poeti bizantini. Anacreontee dal Barberiniano greco 310 (Hellenica 5). Alessandria 2000, 94–106. Vgl. dazu P. Magdalino, The Bath of Leo the Wise, in: Maistor. Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning, ed. A. Moffatt (Byzantina Australiensia, 5). Canberra 1984, 225–240; auch Ders., The Bath of Leo the Wise and the „Macedonian Renaissance" Revisited: Topography, Iconography, Ceremonial, Ideology, DOP 42 (1988) 97–118, hier 113–114.

72 Die Xerolophos-Säule wird ihm allerdings nur vereinzelt zugeschrieben, s. oben S. 146.

73 Vgl. A. Rigo, Oracula Leonis. Padova 1988; J. Vereecken/L. Hadermann-Misguich, Les Oracles de Léon le Sage illustrés par Georges Klontzas. La version dans le Codex Bute (Oriens Graecolatinus, 7). Venedig 2000; W. G. Brokkaar (u. a.), The Oracles of the Most Wise Emperor Leo & the Tale of the True Emperor. Amsterdam 2002.

74 Parastaseis § 5d; Patria II 90 und III 200; vgl. Dagron, Constantinople imaginaire (wie Anm. 37), 145.

nach dem Vierten Kreuzzug, denen die Zerstörung dieser Wundermittel zugeschrieben wird.[75]

Aber um zu Leon dem Weisen zurückzukehren: Auf ihn konzentriert sich in den späteren Jahrhunderten die volkstümliche Überlieferung, und er ist es, der im Lauf der Zeit vom Kaiser zum Weisen und Konstantinopler Philosophen mutiert und, wie es sich für einen solchen gehört, Diskussionen mit anderen Philosophen führt. Und das letzte Ergebnis dieser Entwicklung sind die sogenannten *Oracula Leonis*, die im Kern wohl aus dem zwölften Jahrhundert stammen, ihre endgültige Gestalt aber erst in der nachbyzantinischen Zeit fanden.

Das apokalyptische Tetrapylon

Die Prophezeiungen in den *Oracula Leonis* sind von einer wünschenswerten Dunkelheit, die zur Folge haben mußte, daß ihr Inhalt fast immer als wahr interpretiert werden konnte, welches Ereignis auch tatsächlich eintreten mochte. Doch auch sie enthalten gelegentlich an unerwarteter Stelle Bezüge zur realen Topographie von Konstantinopel. Ein Beispiel für dieses Phänomen findet sich in einer späten Prosaversion der *Oracula Leonis* aus der Zeit nach der osmanischen Eroberung Konstantinopels 1453, und zwar an einer Stelle, wo vom künftigen Retter und christlichen Herrscher der Stadt die Rede ist. Um sie aber richtig zu verstehen, müssen wir zunächst einen Blick auf die apokalyptischen Traditionen späterer Jahrhunderte werfen, die sich als Reaktion auf das Vordringen der Osmanen entwickelten und erst nach 1453, in der Hoffnung auf ihre zukünftige Vertreibung, ihre endgültige Gestalt erlangten.[76]

Schon einige Zeit vor der Eroberung existierte die Vorstellung unter den Bewohnern der Stadt, der Weg der angreifenden Türken würde sie durch das Goldene Tor bis zur Konstantinssäule führen, wo sie dann auf wunderbare Weise aufgehalten werden sollten.[77]

Nach der Eroberung konzentrierte sich die Legendenbildung bald auf die Person des letzten Kaisers Konstantinos Palaiologos, der im Kampf gegen osmanischen Truppen gefallen war. Obwohl er zu Lebzeiten als Befürworter der

75 So im anonymen russischen Reisebericht vom Ende des 14. Jahrhunderts; ed. G. P. Majeska, Russian Travellers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries (DOS 19). Washington 1984, 143–145.

76 Dazu jetzt W. Brandes, Der Fall Konstantinopels als apokalyptisches Ereignis, in: Geschichte und Geschehenes. Studien zu Ehren von Günter S. Henrich und Klaus-Peter Matschke, hrsg. von S. Kolditz/R. C. Müller. Leipzig 2005, 453–469. Vgl. auch Pertusi, Fine di Bisanzio e fine del mondo (wie Anm. 42).

77 Ducas, Istoria Turco-Byzantinâ (1341–1462), ed. V. Grecu. Bukarest 1958, 363–365. Vgl. dazu D. M. Nicol, The Immortal Emperor. Life and Legend of Constantine Palaeologos, Last Emperor of the Romans. London 2002, 100–101.

Kirchenunion heftig umstritten war, machte er postum, innerhalb von etwa hundert Jahren nach seinem Tod, eine erstaunliche Karriere: Vom Häretiker, dessen Politik von einem Teil der orthodoxen Griechen als Grund für den Fall der Stadt und den Untergang des Reichs angesehen wurde, verwandelte er sich zum Vorkämpfer der Orthodoxie, der nicht wirklich tot ist, sondern von Gott aufbewahrt wird, um eines Tages die Griechen wieder aus ihrer Sklaverei zu befreien.[78] Die jüngsten, erst nach dem Ende des byzantinischen Reichs entstandenen Prophezeiungen der *Oracula Leonis* berichten vom Kaiser der Endzeit, er werde erscheinen, nachdem er, nackt und einem Toten gleich, lange Zeit im Westen der Stadt in einem Felsen verborgen gewesen sei.[79] Beide Vorstellungen verbinden sich schließlich zur Legende, der letzte Kaiser sitze schlafend und zu Marmor erstarrt in einer Höhle beim Goldenen Tor und warte auf seine Wiederauferweckung, in einer Höhle, die von den Türken nicht entdeckt werden konnte.[80]

In dem erwähnten Text aus der Prosafassung der *Oracula Leonis* heißt es nun über den Kaiser der Endzeit:[81]

> Er ist der beste Herrscher alle Herrscher. Er wohnt beim Tetrapylon auf der kühleren Seite des Sigma, und auf der Südseite zum Meer hin, an einem unscheinbaren und schmutzigen Ort. Wenn er aber durch das Goldene Tor und das Xylokerkos-Tor hinausgeht, wird er alles Ungeordnete und Geordnete als verdorben hier aufhängen.

Der Kaiser der Endzeit, wie wir uns erinnern, wird in der Daniel-Apokalypse auf zwei Säulen in der rechten Seite der Stadt stehend gefunden. Hier scheint es, als sei diese Ortsangabe durch eine andere ersetzt, oder es sei derselbe Ort gemeint, aber in einer dunklen, schwer verständlichen Weise paraphrasiert.

Als Tetrapyla werden in der zeitgenössischen Architekturterminologie quadratische Torbauten mit vier Pfeilern und Durchgängen, als Sigma halbrunde Höfe in der damals üblichen C-förmigen Gestalt dieses griechischen Buchstabens bezeichnet. In Konstantinopel sind mehrere solcher halbrunder, von Säulenhallen umgebenen Plätze auch archäologisch nachgewiesen, so vor dem Antiochos-Palast und dem Myrelaion-Kloster. Üblicherweise waren sie durch

78 Nicol a.a.O. 95–108.

79 Brokkaar, Oracles (wie Anm. 73), 78–88.

80 Zu diesem Motiv vgl. P. Alexander, The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and its Messianic Origin, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 41 (1978) 1–15; Ders., The Diffusion of Byzantine Apocalypses in the Medieval West and the Beginnings of Joachimism, in: Prophecy and Millenarianism. Essays in Honour of Marjorie Reeves, ed. by Ann Williams. Harlow 1980, 53–106. Im Gebiet zwischen der ehemaligen Konstantinsmauer und dem Goldenen Tor lebte bis ins zwanzigste Jahrhundert hinein eine überwiegend griechische und christliche Bevölkerung.

81 PG 107, 1145B.

eine zusätzliche gerade Halle abgeschlossen und ähnelten daher nach unserem Begriff eher einem D als einem C.[82]

Aber um welches Tetrapylon und um welches Sigma handelt es sich hier? Um das zu klären, müssen wir zunächst noch einmal auf die *Patria Konstantinupoleos* zurückgreifen. Dort heißt es an einer Stelle:[83]

> Das jetzt so genannte Tetrapylon hieß früher Tetrabelon und stand 160 Jahre bis zu Zenon. Dort war ein Gemach über den Säulen, das Konstantin der Große in Nachahmung Roms erbaute. Die Verwandten des verstorbenen Kaisers und die Augusta gingen vor dem Trauerzug dorthin und beweinten den Verstorbenen. Wenn die Bahre in das Gemach gebracht wurde, wurden die Vorhänge (*bela*) heruntergelassen, damit niemand vom Volk hereinkommen oder etwas sehen sollte, und es wurde unter Wehklagen sechs Stunden lang privat der Tote beweint. Dann brachte man den Verschiedenen zur Apostelkirche und begrub ihn, und danach kehrten die Frauen zurück.

Der Inhalt dieser Notiz ist wieder eine etymologische Spielerei, nicht unähnlich der im Kapitel über das Mesomphalon: Ein Tetra*pylon* wird hier als Tetra*belon* gedeutet, also als ein Objekt mit vier Vorhängen, und es wird zur Erklärung eine Geschichte über die Trauer der Kaiserfamilie erfunden, die mit der wirklichen Architektur solcher Torbauten kaum in Zusammenhang zu bringen ist – es sei denn, man läßt, wie seinerzeit Paolo Verzone, ein ziemlich hohes Maß an architektonischer Phantasie bei der Rekonstruktion walten.[84] Eine Ortsangabe enthält die Notiz nur implizit: Nach der topographischen Ordnung des Abschnitts scheint es an der Hauptstraße im Südwesten der Stadt zu liegen, jenseits des Xerolophos und außerhalb der konstantinischen Mauer, an einer Stelle, wo der Trauerzug vom großen Kaiserpalast zur Apostelkirche nie und nimmer vorbeigeführt hat.

Es muß also zwei Tetrapyla in Konstantinopel gegeben haben, einmal das bekannte *Chalkun Tetrapylon* an der Mese, der Hauptstraße durch das Stadtzentrum, das in der Erzählung vom Trauerzug der Kaiser gemeint sein muß, und ein anderes, sonst nicht bezeugtes, eben in der Nähe eines Sigma. Und diese beiden Tetrapyla sind miteinander verwechselt worden, aber wohl nicht vom Verfasser der etymologisierenden Notiz selbst, sondern von dem Redaktor einer früheren Überlieferungsphase der Patria, der einen Teil der von ihm gesammelten Notizen in eine topographische Ordnung brachte.

Wenn das zweite Tetrapylon aber, wie den Patria zu entnehmen ist, im Südwesten von Konstantinopel lag, dürfte es sich in der Gegend vor dem Goldenen Tor der Konstantinsmauer befunden haben, wo tatsächlich ein Platz namens Sigma aus anderen Quellen gut bezeugt ist. Von diesem Sigma ist heute

82 Vgl. W. Müller-Wiener, Das „Sigma" – eine spätantike Bauform, Anadolu 21 (1978/80) 121–130.
83 Patria II 55; vgl. Berger, Untersuchungen (wie Anm. 6), 358–359.
84 P. Verzone, Il Tetrapilo Aureo, Monumenti antichi 34 (1956) 125–204, hier 169–172.

nichts erhalten, doch läßt es sich recht genau lokalisieren: Es lag wohl vor dem frühbyzantinischen Palast der Helena, an dessen Stelle im elften Jahrhundert das bekannte Peribleptos-Kloster trat,[85] befand sich also tatsächlich auf dem Weg von der Stadt zum Goldenen Tor und dem Xylokerkos-Tor. Daß zur Zeit, als die *Oracula Leonis* verfaßt wurden, noch Reste dieses Platzes oder eines Tetrapylons bestanden, eines Tetrapylons wohlgemerkt, das wir aus anderen Quellen nicht kennen, ist freilich ziemlich unwahrscheinlich.

Der „unscheinbare und schmutzige Ort“ der Prosafassung der *Oracula Leonis* auf der Südseite zum Meer hin ist hier nichts anderes als die sonst genannte Höhle des schlafenden Kaisers beim Goldenen Tor, und Sigma und Tetrapylon werden nur zu dem Zweck zusätzlich genannt, diese Lokalisierung auf möglichst dunkle Weise zu bestätigen. Daß unsere Kenntnis der byzantinischen Topographie von Konstantinopel dadurch mit großer Wahrscheinlichkeit um ein zweites Tetrapylon bereichert wird, ist ein willkommenes, wenn auch ziemlich unerwartetes Nebenergebnis.[86]

85 So Berger, Tauros e Sigma (wie Anm. 32) 24–28.

86 Erwähnt sei hier noch der Aufsatz von A. Külzer, Konstantinopel in der apokalyptischen Literatur der Byzantiner, JÖB 50 (2000) 51–76, der das Thema unter anderen Gesichtspunkten ohne weitere Berücksichtigung der Topographie behandelt.

Kaiserprophetien und Hochverrat. Apokalyptische Schriften und Kaiservaticinien als Medium antikaiserlicher Propaganda

Wolfram Brandes

I

Im Juli oder August des Jahres 1280 erließ Kaiser Michael VIII. Palaiologos († 11.12. 1282)[1] ein Gesetz, das auf den ersten Blick etwas eigenartig anmutet.[2] Der eigentliche Text dieses Gesetzes ist nicht überliefert. Allein der Historiker Georgios Pachymeres berichtet über den Vorgang; seine Mitteilung darüber und insbesondere der Kontext der Ereignisse sind allerdings schwer zu verstehen. Schon Karl Krumbacher kennzeichnete die Lektüre dieses Geschichtswerkes – völlig berechtigt – als „qualvoll",[3] und der Abschnitt (IV,24), der mit der Nachricht über das Gesetz endet, gehört zu den schwierigsten. Es ging jedenfalls um bestimmte „Flugblätter" (φάμουσα),[4] deren Besitz, Lektüre oder gar Ver-

1 Zu ihm siehe A.M. Talbot, in: ODB 1365; D.M. Nicol, The Last Centuries of Byzantium, 1261–1453. Cambridge ^{2}1993, bes. 39–89; D. Geanakoplos, Emperor Michael Palaiologus and the West, 1258–1282. Cambridge 1959; J.-L. van Dieten, in: LexMa VI (1993) 599–600 (hier ist das Todesdatum zu korrigieren); PLP 21528.

2 F. Dölger/P. Wirth, Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches, Teil III. München ^{2}1977, Nr. 2047 (S. 137); der Text des Georgios Pachymeres unten in Anm. 4. Es wird auf O. Lampsides, Τινὰ περὶ ἀνωνύμων λιβέλλων ἐν Βυζαντίῳ, ΕΕΒΣ 18 (1948) 144–152, bes. 152, verwiesen, der zwar ausführlich die *phamousa* behandelt, die *basilographeia* hingegen nur en passant erwähnt.

3 K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (565–1453). München ^{2}1897, 288; vgl. auch H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, I. München 1978, 447–453.

4 Georges Pachymérès, Relations historiques, II (Livres IV-VI). Édition et notes par A. Failler, traduction française par V. Laurent (CFHB 24/2). Paris 1984, 619,29–621,5 (cap. VI.24): Ἐκκεκομμένης τοίνυν τῆς παρρησίας τοῖς ἐλευθέροις, ὑπὸ σκότον φάμουσα ἐρριπτοῦντο, τὴν τῆς ἀρχῆς παραβασίαν ἐλέγχοντα. Οἱ δὲ τὸν γράφοντα μὴ ἔχοντες τιμωρεῖν – οὐ γὰρ ἦν ἐμφανίζεσθαι -, τοῖς εὑρίσκουσι βαρέως ἐπεῖχον, ὡς αὐτοῖς ὑβρίζουσιν· ὕβριν γὰρ ἐκάλουν τὸν ἔλεγχον. Ἐγγράφως τοιγαροῦν ἐκυροῦτο ἡ τιμωρία τῷ μόνον εὑρήσοντι, εἰ αὐτὸς ἀναγνοίη, εἰ ἄλλῳ ἐξείποι, εἰ μὴ κάοι παραυτίκα. Πρὸς δὲ καὶ βασιλογραφείου ἐγκαλουμένῳ, ὡς ἔχοι μόνον, ἡ ἀπειλὴ θάνατος ἄντικρυς. Zu den φάμουσα siehe auch K.-P. Matschke, Die spätbyzantinische Öffentlichkeit, in: Mentalität und Gesellschaft im Mittelalter. Gedenkschrift für Ernst Werner, hg. von S. Tanz (Bei-

breitung unter Strafe gestellt wird. Selbst derjenige, der diese Schriften nicht sofort verbrennt, wird von der Strafe getroffen; den Verfassern wird sogar die Todesstrafe angedroht.

Die „Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches" von Franz Dölger – bzw. deren Überarbeitung durch Peter Wirth –, wo das Gesetz Kaiser Michaels natürlich erwähnt wird, vermeiden es aus nicht nachvollziehbaren Gründen, den von Pachymeres benutzten Begriff βασιλειογραφεῖον anzuführen, mit dem gerade die Sorte von φάμουσα (wie richtig von Dölger/Wirth benannt) bezeichnet wird, deren Verfasser mit dem Tode bedroht werden. *Basileiographeion* ist eine nicht sehr gebräuchliche, aber doch hinreichend belegte Bezeichnung für eine bestimmte Art kaiserkritischer Schriften. Wir werden uns gleich näher mit ihr zu befassen haben.[5]

Doch zunächst zu den φάμουσα (*phamousa*): Es handelt sich um ein seit der späteren Spätantike[6] ins Griechische eingedrungenes lateinisches Fremdwort (φαμῶσον bzw. φάμουσον, vgl. *libellus famosus, famosa cartha, carthula famosa, scriptio famosa libellorum, famosus* usw.).[7]

Dieses Gesetz Michaels VIII. aus dem Jahre 1280 basiert auf älteren ähnlichen Bestimmungen. Titel 34 des 9. Buchs des *Codex Theodosianus,* das „ehrabschneidende Schriften" (*De famosis libellis*)[8] behandelt, enthält 10 einschlägige Gesetze von Konstantin dem Großen bis Theodosius II. Die *libelli famosi* wurden verboten, insbesondere dann, wenn sie anonym waren. Ihre Herstellung und Verbreitung wird als Kapitaldelikt eingestuft.[9] Ein Gesetz des Kaisers Valens fand darüber hinaus Aufnahme in den *Codex Iustinianus.* Es ist vermutlich in einem Zusammenhang mit den Exzessen zu sehen, die dieser Kaiser in Szene setzte bzw. setzen ließ und die zu umfassenden Majestäts- und

---

träge zur Mentalitätsgeschichte, 2). Frankfurt usw. 1993, 155–223, hier 189 f.; J. Dräseke, Byzantinische Hadesfahrten, Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 15 (1912) 343–366, sah in Mazaris' Hadesfahrt ein derartiges φάμουσον. Aber der Begriff der Satire ist wohl angebrachter.

5 Zu βασιλειογραφεῖον siehe ausführlich unten S. 161–172.

6 Diese Bezeichnung wird hier im Sinne von W. Liebeschütz, Late Late Antiquity (6th and 7th centuries) in the Cities of the Roman Near East, Mediterraneo Antico 3 (2000) 43–75, verwendet.

7 Vgl. die Nachweise bei Lampsides, ΕΕΒΣ 18 (1948) 145 (aus dem Codex Theodosianus); E.A. Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. Cambridge, Mass./Leipzig 1914 (Nachdruck Hildesheim usw. 1992), 1134 (s.v. φαμῶσον); C. Du Fresne S. du Cange, Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis, I-II. Lyon 1688 (Nachdruck Graz 195), 1663 (s.v. φάμωσσον, φάμουσον).

8 Zur Bedeutung in den lateinischen Rechtsquellen siehe z. B. H. Heumann/E. Seckel, Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts. Graz [10]1958, 209: „die Ehre jemandes angreifend, ehrenrührig".

9 Siehe Th. Mommsen, Römisches Strafrecht. Leipzig 1899, 565, 794; E. Polay, Iniuria Types in Roman Law. Budapest 1986, 150, 172 f., 176 f., 189 f.

Magieprozessen führten.[10] Ammianus Marcellinus berichtet in aller Ausführlichkeit über die Vorgänge,[11] die *mutatis mutandis* zahlreiche Parallelen zu den Verfolgungen Michaels VIII. am Ende des 13. Jhs. aufweisen.

Diese einschlägigen Gesetze kannte man natürlich auch in späteren Jahrhunderten. Sie finden sich teilweise in den sog. *Basiliken* (τὰ βασιλικά) wieder, der großen Gesetzeskompilation des Makedonenkaisers Basileios I. bzw. seines Sohnes Leon VI. aus dem Jahre 888.[12] Der große Kanonist Theodoros Balsamon zitiert sie nach den Basiliken in seinem Kommentar zum Nomokanon in XIV Titeln (Ende 12. Jh.).[13] Auch der Historiker und Jurist Michael Attaleiates im 11. Jh.,[14] um ein weiteres Beispiel zu nennen, widmet in seinem „Geset-

10 E. Stein, Vom römischen zum byzantinischen Staate (284–476 n. Chr.). Wien 1928, 273; O. Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt, V. Stuttgart ^{4}1921 (Nachdruck Darmstadt 2000), 10 und die Anm. auf S. 425; F. Zuccotti, „Furor Haereticorum". Studi sul trattamento giuridico della folia e sulla persecuzione della eteredossia religiosa nella legislazione del tardo imperio. Milano 1992; N. Zeddies, Religio et sacrilegium. Studien zur Inkriminierung von Magie, Häresie und Heidentum (4.-7. Jahrhundert). Frankfurt usw. 2003, passim (umfassende Bibliographie); H. Funke, Majestäts-und Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus, JbAC 10 (1967) 145–175; M.Th. Fögen, Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike. Frankfurt am Main 1993; U. Riedinger, Die Heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie. Innsbruck 1956; H.J. Magoulias, The Lives of Byzantine Saints as Sources of Data for the History of Magic in the Sixth and Seventh Centuries A.D.: Sorcery, Relics and Icons, Byz 37 (1967) 259–269.

11 Ammianus Marcellinus, Römische Geschichte. Lateinisch und deutsch und mit einem Kommentar versehen von W. Seyfarth, IV (Schriften und Quellen der Alten Welt, 21/4). Berlin 1971, 146–167 (29,1,5–2,28).

12 Siehe CTh 9.34,1–10 (*De famosis libellis*) – von 319 bis 406; C. 9.36 (a. 365); B. 60.63,1–2: Περὶ φλυαρίας χάρτου. (1) Πᾶς ὁ εὑρίσκων φλυαρίαν ἢ ἐσφραγισμένην ἢ ἀσφράγιστον καὶ μὴ παραχρῆμα καίων, ἀλλὰ ἀναγινώσκων ὑποκείσθω τῇ τιμωρίᾳ, ᾗτινι ὑπέκειτο καὶ ὁ δυντεθεικὼς τὴν φλυαρίαν. (2) Ὁ εὑρὼν φλυαρίαν μηδενὶ ἑτέρῳ λεγέτω τὴν δύναμιν αὐτῆς, ἀλλὰ διαρρήξει αὐτὴν ἢ καύσει· ὁ δὲ μὴ ταῦτα ποιήσας κεφαλικῇ τιμωρίᾳ ὑποβληθήσεται. Πᾶς γὰρ θαρρῶν ἅπερ ἐντάττει ἐν τῇ φλυαρίᾳ κατηγορείτω γινώσκων, ὅτι ἐὰν ἀποδείξῃ, τιμῆς ἀξιοῦται· μὴ ἀποδείξας δὲ τιμωρεῖται. Ὁ δὲ τοιοῦτος χάρτες τὴν καθ' οὗ ἐτέθη ὑπόληψιν μὴ βλάψῃ. Vgl. auch BS zu 60,63,1 (aus dem Cod. Par. Gr. 1350). A. Schminck, ‚Frömmigkeit ziere das Werk'. Zur Datierung der 60 Bücher Leons VI., Subseciva Groningana 3 (1989) 79–114, zeigt, daß die *Basiliken* im Jahre 888 promulgiert wurden. Vgl. auch Sp. Troianos, Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου. Athen/Komotini ^{2}1999, 181–189.

13 Zu Balsamon siehe A. Kazhdan, ODB 249; V. Tiftixoglu, Zur Genese der Kommentare des Theodoros Balsamon, in: Byzantium in the 12th Century. Canon Law, State and Society, ed. by N. Oikonomides. Athen 1991, 483–532; Troianos, Οι πηγές (wie Anm. 12), 263–268. Der Text (bezogen auf Tit. IX, Kap. 36: Περὶ κληρικῶν ὑβριζόντων βασιλέα, ἢ ἐπίσκοπον, ἤ ἄρχοντα, ἤ πρεσβύτερον) findet sich bei G.A. Rhalles/M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, I. Athen 1852 (Nachdruck Athen 1866), 229,5–14. Er zitiert B. 60.63,1–2.

14 A. Kazhdan, ODB 229; siehe demnächst eine Monographie von Ruth Macrides über Attaleiates.

zeswerk“ (Ποίημα νομικόν) den „Pamphleten der Geschwätzigkeit/üblen Nachrede“ (Περὶ φλυαρίας χάρτου) einen Abschnitt.[15] Und selbstverständlich sind diese Bestimmungen auch in der *Synopsis maior* der Basiliken (aus dem 10. Jh.) enthalten.[16]

Ein weiterer Aspekt ist jedoch noch zu beachten. Diese Pamphlete, zumindest dann, wenn sie in Verbindung zum Kaiser gebracht wurden, konnten als *crimen laesae maiestatis,* als Hochverrat (καθοσίωσις)[17] gewertet werden.[18] Im justinianischen Recht ist das Delikt des Hochverrats in C.9.8.1–6 (*Ad legem Iuliam maiestatis*) geregelt. Die dort gesammelten Gesetze bedrohen den des Hochverrats Überführten mit Todesstrafe und Konfiskation des Vermögens. Die Folter ist zugelassen. In gewissem Sinne ist auch C.9.7.1 (*Si quis imperatori maledixerit*) relevant, zumal dieses Gesetz sich auch in den Basiliken wiederfindet. Es besagt, daß Fälle von Hochverrat vom Kaiser entschieden werden.[19] Der *Procheiros Nomos* aus dem ausgehenden 9. Jh.[20] verfügte in eindeutiger Weise: „Wer gegen das Heil des Kaisers agitiert, verfällt dem Tode und der Konfiskation des Vermögens.“[21] Michaels VIII. Gesetz und die Verfolgungen,

15 Michaelis Attaliotae Ποίημα νομικόν, in: J. und P. Zepos, Ius Graeco-Romanum, VII. Athen 1931, 487 f.; entspricht C. 9,36,2 bzw. B. 60,63,2. Zu Attaleiates siehe Troianos, Οι πηγές (wie Anm. 12), 208–210.

16 Synopsis maior Basilicorum, in: Zepos, Ius Graeco-Romanum (wie Anm. 15), V, 567 (Φ. IV,1) = B. 60,63,1–2. Zur *Synopsis maior* siehe L. Burgmann, ODB 1995; N.G. Svoronos, La synopsis major des Basiliques. Paris 1964.

17 Auch ἀνταρσία kann den Hochverrat bezeichnen: W. Brandes, „Juristische Krisenbewältigung“ im 7. Jahrhundert? Die Prozesse gegen Martin I. und Maximos Homologetes, Fontes Minores X (1998) 141–212, hier 163 f., doch entspricht dies einem eher untechnischen Sprachgebrauch.

18 K.E. Zachariae von Lingenthal, Geschichte des griechisch-römischen Rechts. Aalen [3]1955, 336 f.; A. Kazhdan, ODB 2110 f.; B. Kübler, RE 14 (1930) 544–559; Sp. Troianos, Ὁ „Ποινάλιος“ τοῦ Ἐκλγαδίου (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, 6). Frankfurt am Main 1980, 10–12; K.A. Mpurdara, Καθοσίωσις καὶ τυραννὶς κατὰ τοὺς μέσους βυζαντινοὺς χρόνους. Μακεδονικὴ δυναστεία (867–1056). Athen 1981; C.H. Brecht, Perduellio und crimen maiestatis, ZRG rom. Abt. 64 (1944) 345–359.

19 B. 60.36.13 sowie 10.32.44.

20 Vgl. A. Schminck, ODB 1725; Ders., Studien zu mittelbyzantinischen Rechtsbüchern (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, 13). Frankfurt am Main 1986, 62 ff.; Troianos, Οι πηγές (wie Anm. 12), 176–180.

21 Πρόχειρος Νόμος, in: Zepos, Ius Graeco-Romanum (wie Anm. 15), II, 217 (39,10): Ὁ κατὰ τῆς σωτηρίας τοῦ βασιλέως μελετήσας, φονέυεται καὶ δημεύεται (= *Eisagoge*, in: Zepos a.a.O. 361 [40,12]). Übersetzung nach Zachariae von Lingenthal, Geschichte des griechisch-römischen Rechts (wie Anm. 18), 337; siehe auch Konstantin Harmenopulos, Manuale legum sive Hexabiblos, ed. G.E. Heimbach. Leipzig 1851 (Nachdruck Aalen 1969), 772 (6,14,2).

die mit ihm im Zusammenhang standen,[22] blieben grundsätzlich im Rahmen des überlieferten Rechts.

II

Es ist davon auszugehen, daß Michaels VIII. Verbot der φάμουσα mithin keine Neuerung darstellte, sondern jahrhundertealte Bestimmungen aufnahm und konkretisierte. Es gab zu allen Zeiten Pamphlete, die – aus welchen Gründen auch immer – in Umlauf gebracht wurden. Auch Kritik am Kaiser und an politischen (besonders an kirchenpolitischen) Entscheidungen gab es stets.[23] Da die byzantinische Bevölkerung einen ausreichend hohen Alphabetisierungsgrad aufwies, was in erster Linie für die Hauptstadt Konstantinopel und einige andere städtische Zentren wie Thessaloniki gilt, erregten solche „Flugblätter" einiges Aufsehen, und ihre gefährliche Wirkung wurde entsprechend auch vom Staat als hoch eingestuft und bekämpft. Das erklärt die erwähnten Gesetze.

Neu an dem Gesetz Michaels VIII. ist allein das Verbot der Schriften, die unter der Bezeichnung βασιλογραφεῖον rubriziert wurden. Dies macht der Bericht des Georgios Pachymeres deutlich.[24]

Es wird hier erkennbar, daß es gerade der Begriff des βασιλογραφεῖον ist, der von besonderer Bedeutung war. Das neue „Lexikon zur byzantinischen Gräzität" übersetzt βασιλογραφεῖον mit „antikaiserliche Schrift".[25] Dies ist sicher zutreffend, doch läßt sich der Begriff noch näher spezifizieren. Bereits Du Cange verwies in seinem „Glossarium" auf eine Literaturgattung, die mit diesem Begriff in Verbindung gebracht werden kann.[26] „Eine possenhafte Schrift, Ba-

22 Dazu ausführlicher unten S. 179–181.

23 Siehe den oben in Anm. 4 zitierten Aufsatz von Matschke sowie Lampsides, ΕΕΒΣ 18 (1948).

24 Georges Pachymérès, Relations historiques, II, ed. Failler (wie Anm. 4), 621,4 f.: Πρὸς δὲ καὶ τῷ βασιλογραφείου ἐγκαλουμένῳ, ὡς ἔχοι μόνον, ἡ ἀπειλὴ θάνατος ἄντικρυς.

25 E. Trapp, Lexikon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.-12. Jahrhunderts, I. Wien 2001, 269 (s.v. βασιλογραφεῖον) mit Verweis auf die eben zitierte Stelle aus Pachymeres. Vgl. schon Pierre Poussines, den Ersteditor des Geschichtswerks des Georgios Pachymeres (Rom 1666/1669), der in seinem Glossarium (abgedruckt in: Georgii Pachymeris de Michaele et Andronici Palaeologis libri XIII, rec. I. Bekker, I. Bonn 1835, 535–621, hier 549) schrieb: „unde intelligendum crimen libelli contra imperatorem scripti lecti habiti peculiari vocabulo βασιλειογραφεῖον fuisse vocatum, et ei mortis poenam constitutam."

26 Siehe Du Cange, Glossarium (wie Anm. 7), 181 (mit Verweis auf Pachym. VI,24), sowie appendix 36: „Libellus nugax, Βασιλογραφίον (?) inscriptus, continens nescio quas Prophetias de Imperatoribus, cujusmodi sunt illae, quae Danielis nomen praeferebant."; Mittellateinisches Wörterbuch I. München 1967, 1387 (s.v. basilographia); D. Demetrakos, Μέγα λεξικὸν ὅλης τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης, III. Athen 1964, 1362 (s.v. βασιλογράφια [τὰ]; verweist u.a. auf Nik. Chon. 405,20 Bekker – siehe unten bei

σιλογραφίον (?) tituliert, die, ich weiß nicht welche, Weissagungen über Kaiser enthält, von der Art, die den Namen Daniels tragen". Der große französische Gelehrte sah also einen Zusammenhang mit den byzantinischen Daniel-Apokalypsen, von denen eine erhebliche Anzahl erhalten blieb.[27] Leider hat sich in das sonst so zuverlässige Wörterbuch von Du Cange offensichtlich ein Druckfehler eingeschlichen:[28] Der von ihm als Beleg angeführte „Cod. Reg. 2980"[29] (neben der hier behandelt Stelle bei Georgios Pachymeres) bietet nämlich den Begriff βασιλειογραφεῖον nicht.[30] Pertusi meinte deshalb, daß es sich um den Codex Parisinus Graecus 2180 gehandelt haben müsse. Dieser enthält zwar eine sehr verbreitete Daniel-Apokalypse, „Daniels letzte Vision" (Ἡ ἐσχάτη ὅρασις τοῦ Δανιήλ), die nach verschiedenen Handschriften (darunter auch dem Codex Parisinus graecus 2180) ediert wurde,[31] doch läßt sich weder den Editionen dieses Textes noch den einschlägigen Beschreibungen der Handschrift entnehmen, daß hier der Begriff βασιλειογραφεῖον auftaucht.

Anm. 39); E. Kriaras, Λεξικὸ τῆς μεσαιωνικῆς Ἑλληνικῆς δημώδους γραμματείας, IV. Thessalonike 1975, 60 (Verweis auf die mittelgriechische Alexanderdichtung und die vulgärsprachige Niketasparaphrase – siehe unten bei Anm. 39 sowie 46–50).

27 Siehe die Übersicht bei W. Brandes, Die apokalyptische Literatur, in: Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz (4.-9. Jahrhundert). Bestand und Probleme, hg. von F. Winkelmann/W. Brandes (BBA 56), Berlin 1990, 305–322, 367–370, hier bes. 317–319; nur ein Teil der relevanten Texte ist bei P.J. Alexander, The Byzantine Apocalyptic Tradition, ed. with an introduction by D. de F. Abrahamse. Berkeley/Los Angeles/London 1985, behandelt; siehe auch die Übersicht bei A. Pertusi, Fine di Bisanzio e fine del mondo. Significat e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e in Occidente (Nouvi studi storici, 3). Roma 1988, 35–128. Auch Pertusi behandelt nicht alle relevanten Texte. Man darf allerdings nicht vergessen, daß Alexander und Pertusi starben, bevor sie ihre Monographien zur byzantinischen Apokalyptik beenden konnten. Sollte dieser Umstand ein „Zeichen" sein, ein *signum*/σημεῖον (vgl. Mk 13,4 und Lk 21,7), das vor der Beschäftigung mit dieser Materie warnt?

28 Pertusi, Fine di Bisanzio (wie Anm. 27), 68 mit Anm. 196. Bereits 1874 hatte dies aber schon Legrand (wie Anm. 32) bemerkt, was Pertusi entgangen ist.

29 Du Cange, Glossarium (wie Anm. 7), 36 (appendix).

30 Vgl. H. Omont, Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale, III. Paris 1888 (Nachdruck Hildesheim/Zürich/New York 2000), 78; P. Boudreaux, CCAG VIII/4, 73 (Nr. 94).

31 E. Klostermann, Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik. Leipzig 1895, 115–120 (dazu Ders., ZNW 15 [1895] 147–150); H. Schmoldt, Die Schrift „Vom jungen Daniel" und „Daniels letzte Vision". Herausgabe und Interpretation zweier apokalyptischer Texte. Diss. theol. Hamburg 1972, 122–144; A. Vassiliev, Anecdota Graeco-Byzantina, I. Moskau 1893, 43–47; V. Istrin, Otkrovenie Mefodija Patarskago i apokrifičeskija videnija Daniila v vizantijskoj i slavjano-russkoj literaturach. Moskva 1897, 135–139; C. von Tischendorf, Apocalypses apocryphae. Leipzig 1866, XXX-XXXIII (Auszüge). Zu den byzantinischen Danielapokalypsen siehe jetzt L. DiTommaso, The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha, 20). Leiden/Boston 2005, passim.

Bereits vor langer Zeit (1874) vermutete hingegen Legrand,[32] daß es sich um den Codex Parisinus Graecus 426 (a. 1488) gehandelt habe.[33] Diese Handschrift wurde von Du Cange bei der Arbeit an seinem Lexikon intensiv benutzt, wie die häufigen Verweise auf sie verdeutlichen. Der Codex enthält u.a. die vulgärgriechischen „Rätsel Leons des Weisen“ (Αἴνιγμα Λέοντος τοῦ Σοφοῦ), ein Derivat der verbreiteten Orakel, die demselben Kaiser zugeschrieben wurden,[34] sowie eine weitere, sehr verbreitete, Weissagung über das Schicksal von Konstantinopel (Βυζάντιος αὐλή …).[35] Es sind diese Texte, die als *basilographeia* bezeichnet wurden: τούτω ἐστὴν τὸ βασιλογράφήν (sic!) heißt es in der Handschrift. Auch dieser Umstand wird uns noch näher beschäftigen.

Die Belege für βασιλογραφεῖον lassen sich weiter vermehren. Es wird deutlich, daß die eingangs erwähnte Stelle bei Georgios Pachymeres nicht so isoliert dasteht, wie man angesichts der bisherigen Untersuchungen vermuten könnte.

Bereits die Παραστάσεις σύντομοι χρονικαί aus dem frühen 9. Jh.[36] scheinen einen Hinweis auf derartige Schriften zu enthalten. Es ist an einer Stelle die Rede vom „Schreiben der Geschichte(n) der Kaiser“ (τῶν βασιλέων γράφειν τὰς ἱστορίας), was auf Konstantin den Großen zurückgehen soll. Dies ermöglichte angeblich die Deutungen der beiden Gorgonenhäupter, die man noch heute in der Yerebatan-Zisterne bewundern kann.[37] Auch dieser Kontext deutet also auf die byzantinische Weissagungsliteratur.

---

32 Ch. Gidel/É. Legrand, Les oracles de l’empereur Léon le Sage, Annuaire de l’Association pour l’encouragement des études grecques en France 8 (1874) 150–192, hier 159.

33 Vgl. H. Omont, Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale I. Paris 1886 (Nachdruck Hildesheim/Zürich/New York 2000), 46.

34 Siehe die Editionen bei Gidel/Legrand (wie Anm. 32) 173–192 (nach dieser Hs.) und E. Trapp, Vulgärorakel aus Wiener Handschriften, in: ᾿Ακροθίνια. Sodalium Seminarii Byzantini Herberto Hunger oblata. Wien 1964, 83–120, hier 86–104. Zu diesem Text siehe Mango, ZRVI 6 (1960) 66 f.

35 Zu diesem häufig gedruckten Text siehe unten bei Anm. 73.

36 Th. Preger, Scriptores originum Constantinopolitanarum, I. Leipzig 1901 (Nachdruck Leipzig 1989), 45,15–46,1 (cap. 40); Av. Cameron/J. Herrin, Constantinople in the Early Eighth Century: The *Parastaseis syntomoi chronikai* (Columbia Studies in the Classical Tradition, 10). Leiden 1984, 108/110 (vgl. auch den Kommentar S. 223); zur Datierung siehe G. Dagron, Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des *Patria.* Paris 1984, 29–48; O. Kresten, Leon III. und die Landmauern von Konstantinopel. Zur Datierung von c. 3 der Παραστάσεις σύντομοι χρονικαί, RHM 36 (1994) 21–52; L. Brubaker/J. Haldon, Byzantium in the Iconoclastic Era (ca 680–850): The Sources (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs, 7). Aldershot 2001, 301 f.; siehe auch A. Kazhdan, ODB 1586 sowie Dens., A History of Byzantine Literature (650–850). Athen 1999, 308–313, obwohl seine Ausführungen (u.a. zur Datierung) nicht überzeugen. Ich schließe mich A. Berger, Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos (Ποικίλα Βυζαντινά, 8). Bonn 1988, 47 f., an, der für das frühe 9. Jh. plädiert.

37 Vgl. W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Tübingen 1977, 282 f.

Weitere Belege stammen aus der Zeit nach dem 12./13. Jh. Die volkssprachliche Paraphrase des Geschichtswerkes des Niketas Choniates aus dem Anfang des 14. Jhs.[38] kennt diesen Begriff, und der Zusammenhang, in dem er auftaucht, ist bezeichnend. Andronikos I. ließ nach der Verhaftung des Alexios Komnenos (unehelicher Sohn Manuels I. und Gatte der Eirene, Tochter Andronikos' I.) auch dessen *hypographeus* Mamalos festnehmen und bei lebendigem Leibe öffentlich im Hippodrom verbrennen. Zusammen mit Mamalos wurden einige Bücher verbrannt, welche die zukünftigen Kaiser behandelten. Mamalos habe diese Bücher heimlich mit Alexios gelesen und diesen so verleitet, nach der Kaiserherrschaft zu streben. Die Paraphrase des Geschichtswerkes fügt erklärend hinzu, daß es sich um βασιλογράφια handelte.[39] Auch eine Jerusalemer Handschrift (aus der Bibliothek des dortigen orthodoxen Patriarchats) bezeichnet mit βασιλογραφεῖον die bekannten „Orakel Leons des Weisen".[40]

Übersehen wurde bisher (unter den relevanten Lexika macht nur Kriaras eine Ausnahme[41]), daß das volkssprachige βασιλογράφιν in der mittelgriechischen Alexanderliteratur auftaucht, einer beliebten Lektüre. Relevant für die vorliegende Untersuchung sind der mittelgriechische Alexanderroman in Prosa[42]

---

38 So nach John Christian Davis, John V, Anne of Savoy, and an Imperial Training Programme Designed to Preserve a Dynasty (Vortrag auf dem International Medieval Congress, Leeds 12–15 July 2004), mit guten Argumenten für eine Datierung in die Zeit Andronikos' II.

39 Nicetae Choniatae historia, rec. I.A. van Dieten (CFHB 11/1). Berlin/New York 1975, 312, 5–9: Ποιῶν δὲ τὴν τιμωρίαν οὐκ ἀιτίατον, ἀλλά τι προϋφεστὼς ἐπισυρομένην ἔγκλημα βίβλους τινὰς συγκατέκαυσε τῷ Μαμάλῳ διεξιούσας δῆθεν περὶ βασιλέων ἀρξόντων εἰς τοὐπιόν, ἃς τῷ Ἀλεξίῳ ὑπαναγινώσκων Μάμαλος ἐνάγειν τοῦτον εἰς τὸ βασιλειᾶν ἐμυθίζετο. Die Paraphrase mitgeteilt im apparatus criticus in Nicetae Choniatae historia, rec. I. Bekker. Bonn 1835, 405 app. crit. ad l. 20: nach βίβλους hat die Hs. B (Monacensis graecus 450) χαρτία τινὰ ἅτινα ἔλεγε βασιλογράφια εἶναι τοῦ τὴν βασιλείαν μέλλοντος ἀναδέξασθαι; zu dieser Hs. siehe Nik. Chon. a.a.O., XXXIIIf. Zu Alexios Komnenos siehe K. Barzos, Ἡ γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν, II (Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μελέται, 20/2). Thessalonike 1984, 481–496 (Nr. 156), hier 489 f. auch zu den *basilographia.*

40 Siehe A. Papadopoulos-Kerameus, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, II. St. Petersburg 1894 (Nachdruck Brüssel 1963), 541 (Nr. 422; Anfang 16. Jh.): Ἀρχὴ σὺν Θεῷ βασιλογράφιν ἑρμηνεμένον, μυθικὸν περιβόλαιον. Λέοντος τοῦ σοφοῦ βασιλέως σὺν Θεῷ μυθικὸν περιβόλαιον ἔκ τινος μοναχοῦ Λεοντίου· ἐκ τῶν συμβολικῶν ἀνδριάντων τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ὧν τὸ κράτος πρὸς ἡμᾶς ἀνταλλαξάμενος τὴν χάριν ταύτην κτλ. Vgl. auch N. A. Bees, Περὶ τοῦ ἱστρημένου χρησμολογίου τῆς Κρατικῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Βερολίνου (Codex Graecus fol. 63 = 297) καὶ τοῦ θρύλου τοῦ „Μαρμαρωμένου Βασιλία", BNJ 13 (1936/1937) 203–244λζ', hier 212. Zu den sog. „Orakeln Leons des Weisen" siehe unten S. 169.

41 Kriaras, Λεξικό (wie Anm. 26) IV, 60.

42 J. Trumpf bei R. Merkelbach, Die Quellen des griechischen Alexanderromans (Zetemata 9). München ^{2}1977, 212 ff.; es gibt noch keine kritische Ausgabe; Übersicht über die Hss. bei U. Moennig, Die spätbyzantinische Rezension *ζ des Alexanderromans (Neo-

und das im 14. Jh. entstandene byzantinische Alexandergedicht.[43] Bereits die von Moennig rekonstruierte Rezension *ζ enthielt aller Wahrscheinlichkeit nach die gleich anzuführende Geschichte.[44] Diese Rezension *ζ ist zwar bekanntlich nicht direkt griechisch überliefert – sie wurde vermutlich durch spätere Fassungen verdrängt –, doch stellte sie den Ausgangspunkt für die verschiedenen slawischen Übersetzungen des Alexanderromans dar.[45] Auf deren Basis wurde sie rekonstruiert. Man kann wohl voraussetzen, daß sie seit dem 14. Jh. existierte.

Der Umstand, daß dieser Begriff in der mittelgriechischen Alexanderdichtung auftaucht, ist angesichts der starken Verbreitung dieser Texte ein wichtiges Argument für eine allgemeinere Kenntnis von βασιλογράφιν bzw. βασιλογραφεῖον. Die Übernahme ins Lateinische noch im 13 Jh., die sogleich eingehender zu besprechen sein wird,[46] ging vermutlich von der Volkssprache aus. Ein Sicard von Cremona und – über welche Vermittlungen auch immer – der Verfasser der Erythräischen Sibylle, der bekannten Weissagungsschrift aus der

graeca medii aevi, 6). Köln 1992, 38–45; J. Trumpf, Zur Überlieferung des mittelgriechischen Prosa-Alexander und der Φυλλάδα τοῦ Μεγαλέξαντρου, BZ 60 (1967) 3–40. Siehe auch (obwohl in Teilen fragwürdig: H. Hunger, JÖBG 17 [1968] 298–300; M. Naoumides, Comparative Literature Studies 6 [1969] 334–337; J. Trumpf, BZ 62 [1969] 79–81; L. Politis, Hell. 23 [1970] 386–396) K. Mitsakis, Der byzantinische Alexanderroman nach dem Codex Vindob. Theol. Gr. 244 (MBM 7). München 1967; A. Lolos/V. Konstantinopulos, Ps.-Kallisthenes: Zwei mittelgriechische Prosa-Fassungen des Alexanderromans, I-II (Beiträge zur klassischen Philologie, 141/150). Königstein i.T. 1983 (ebenfalls heftig kritisiert: H. Tonnet, REG 97 [1984] 576–577; M. van Esbroeck, Les études classiques 53 [1985] 282; A. van Gemert, Anzeiger für die Altertumswissenschaften 40/1–2 [1987] 21–26).

43 Trumpf bei Merkelbach, Die Quellen (wie Anm. 42), 96 f., 212 ff.; Ausgaben: W. Wagner, Trois poèmes grecs du moyen-age. Berlin 1881; S. Reichmann, Das byzantinische Alexandergedicht nach dem Codex Marcianus 408 (Beiträge zur klassischen Philologie, 13). Meisenheim am Glan 1963.

44 Moennig, Rezension *ζ (wie Anm. 42), 115 f., 120 und bes. 192 f. Moennig selbst bezeichnet in vorsichtiger Weise die Rezension *ζ als „Konstrukt“ (a.a.O. 38), doch ändert das nichts an seinen überzeugenden Ergebnissen.

45 Siehe R. Marinković/V. Jerković, Srpska Aleksandrida, II. Belgrad 1985; J. Kristophson, Der mittelgriechische und der serbische Prosaalexander, Folia Neoellenica 7 (1985/1986) 33–61; St. Novaković, Pripovetka o Aleksandru Velikom u staroj srpskoj književnosti. Kritički tekst i rasprave. Belgrad 1878; D. Christians, Der Besuch Alexanders des Großen bei den Gymnosophisten aus dem südslawischen Alexanderroman nach der Handschrift Nr. 771 der Nationalbibliothek Sophia (Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slawen, 33). Köln/Wien 1988; Ders., Die serbische Alexandreis nach der Sofioter illustrierten Handschrift Nr. 771 (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe B: Editionen, Neue Folge 2). Köln 1991; I. Köhler, Der neubulgarische Alexanderroman. Untersuchungen zur Textgeschichte und Verbreitung. Phil. Diss. Hamburg 1973; F.P. Magoun, Stojan Novaković on the So-Called ‚Serbian Alexander‘, Byz 16 (1942/1943) 315–338; siehe auch die Übersicht über die Ausgaben und die wichtigsten Handschriften bei Moennig, Rezension *ζ (wie Anm. 42), 38–40.

46 Dazu gleich S. 168–170.

Mitte des 13. Jhs., hatten sicher eher Kontakt mit Griechen, welche die Volkssprache benutzten, als mit Gelehrten in Byzanz, die sich einer „reineren“ Sprache bedienten.[47]

Was aber noch wichtiger ist: Im mittelgriechischen Alexanderroman wird dem Begriff βασιλογράφιν eine eindeutige Bedeutung beigelegt. Diese Fassung basiert weitgehend auf der sog. ε-Rezension (hg. von Trumpf) aus dem 8. Jh. (oder doch später?), schmückt diese jedoch an zahlreichen Stellen auf höchst phantastische Weise aus. Die ε-Rezension bietet nur einen kurzen Bericht über einen Zug Alexanders gen Westen, gegen Rom, das sich umgehend unterwarf.[48]

Anders im mittelgriechischen Prosa-Alexander. Hier wird ausführlich dargestellt, wie Alexander, reich beschenkt, auf Bukephalos in Rom einzog und sich selbst die Krone der Kleopatra aufs Haupt setzte. Man führte ihn zum Tempel des Apollon, und die Priester gaben ihm eine Schriftrolle in die Hand, ἕνα χάρτιν. Deren Inhalt läßt sich leicht zusammenfassen. Es handelt sich um eine nicht ungeschickt komprimierte Wiedergabe von Dan. 8,3–11 („ … und ich sah, … , ein Widder stand vor dem Wasser, der hatte zwei hohe Hörner, doch eines höher denn das andere, und das höchste wuchs am letzten. [4] Ich sah, daß der Widder mit den Hörnern stieß gegen Abend, gegen Mitternacht und gegen Mittag; und kein Tier konnte vor ihm bestehen, noch von seiner Hand errettet werden, sondern er tat, was er wollte, und ward groß. [5] Und indem ich darauf merkte, siehe, so kommt ein Ziegenbock vom Abend her über die ganze Erde, daß er die Erde nicht rührte; und der Bock hatte ein ansehnlich Horn zwischen seinen Augen. [6] Und er kam bis zu dem Widder, der zwei Hörner hatte, den ich stehen sah vor dem Wasser, und er lief in seinem Zorn gewaltiglich auf ihn zu. [7] Und ich sah ihm zu, daß er hart an den Widder kam, und er ergrimmte über ihn, und stieß den Widder, und zerbrach ihm seine zwei Hörner. usw. usw.“), eine Stelle, die traditionell auf Alexander gedeutet wurde (z. B. von Johannes Chrysostomos[49]). Diese schriftliche Weissagung aus dem Tempel des Apollon wird als βασιλογράφιν bezeichnet. Alexander zeigte sie den „Philosophen“, die sie ihm deuten sollten. Sie antworteten mit Dan. 8.20–22 („[20] Der Widder mit den zweien Hörnern, den du gesehen hast, sind die Könige in Medien und Persien. [21] Der Ziegenbock aber ist der König in Griechenland.

47 Dazu gleich S. 168–170.

48 Anonymi Byzantini Vita Alexandri regis Macedonum, ed. J. Trumpf. Stuttgart 1974, 46,21–47,12 (cap. 13,1–2). Siehe bes. 47,7 f.: …, καὶ τῷ Ἀλεξάνδρῳ ἐπεισιόντες βασιλέα κοσμοκράτορα τοῦτον ἀνηγόρευον (scil. die Römer). Kap. 13,1–2 der Rezension ε ist sicher der Ausgangspunkt für die ausführlichere Geschichte von Alexanders Romaufenthalt in der mittelgriechischen Fassung des Alexanderromans.

49 Siehe die Belege bei H.J. Gleixner, Das Alexanderbild der Byzantiner. Inaug.-Diss. München 1961, 5 f.

Das große Horn zwischen seinen Augen ist der erste König. [22] …“). Alexander wird auf Grund dieser göttlichen Weissagung zum Kosmokrator erklärt.[50]

Es wird also völlig klar, daß es sich bei dem βασιλογράφιν um Weissagungen des Propheten Daniel handelte, die sich auf auserwählte Herrscher, hier Alexander den Großen, beziehen. Zu bedenken ist weiterhin, daß mit der ε-Rezension aus dem 8. Jh. (?) eine massive Christianisierung Alexanders, seine Angleichung an den byzantinischen christlichen Kaiser, erfolgte.[51]

Verschiedene Rezensionen des byzantinischen Alexanderromans (γ, ε, λ) wurden nach dem ausgehenden 7. Jh. bzw. im 8. oder 9. Jh. mit Stellen aus der Apokalypse des Pseudo-Methodios interpoliert (die „unreinen Völker“ Gog und Magog, Alexanders Bau der Mauer, die Gog und Magog von der Ökumene aussperren sollte), so daß sich hier ein weiterer – bisher nicht beachteter – Zusammenhang zwischen der apokalyptischen Literatur und den mittel- und spätbyzantinischen Alexanderdichtungen ergibt.[52]

Die Interpretation des Begriffs βασιλογραφεῖον macht es aber auch notwendig, die lateinische Literatur des 13. Jhs. zu berücksichtigen. Es ergibt sich hier die günstige Konstellation, daß die Klärung der eigentlichen Bedeutung eines byzantinischen *terminus technicus* durch einige wichtige Schriften des Westens, die u. a. eine große Rolle in der Forschung zum Stauferkaiser Friedrich II. spielen, wesentlich gefördert wird.

Namentlich sind die sog. Erythräische Sibylle[53] mit ihrer so bedeutsamen und wirkmächtigen Sentenz zu Friedrich, *vivit et non vivit*,[54] sowie die Chronik

---

50 Mitsakis, Der byzantinische Alexanderroman nach dem Codex Vindob. Theol. gr. 244 (wie Anm. 42), 52 f.; vgl. Gleixner, Das Alexanderbild (wie Anm. 49), 77; Lolos, Ps.-Kallisthenes: Zwei mittelgriechische Prosa-Fassungen des Alexanderromans, I (wie Anm. 42), 44,3, p. 186–187, bietet die gleiche Geschichte.

51 Moennig, Rezension *ζ (wie Anm. 42), 113–123 (mit der älteren Literatur).

52 Siehe Gleixner, Das Alexanderbild (wie Anm. 49), 56 f.; J. Trumpf, Alexander, die Bersiler und die Brüste des Nordens, BZ 64 (1971) 326–328; Moennig, Rezension *ζ (wie Anm. 42), 112 ff.; Trumpf bei Merkelbach, Die Quellen des griechischen Alexanderromans (wie Anm. 42), 149, 204; G. Reinink, Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende als politisch-religiöse Propagandaschrift für Herakleios’ Kirchenpolitik, in: After Chalcedon. Studies in Theology and Church History, offered to Professor Albert van Roey for his Seventieth Birthday, ed. by C. Laga/J.A. Munitiz/L. van Rompay (OLA 18). Leuven 1985, 263–281; Ders., Alexandre et le dernier empereur du monde: les développements du concept de la royauté chrétienne dans les sources syriaques du septième siècle, in: Alexandre le Grand dans les littératures occidentales et proche-orientales. Paris 1999, 149–159.

53 In der Überschrift taucht der Begriff *Vasilographo* auf – siehe dazu unten S. 175. Zur Erythräischen Sibylle (Sibilla Erithea) siehe I. Cervelli, Questioni sibilline, Studi storici 34 (1993) 895–1001, hier bes. 955 ff. (die ältere Bibliographie) und jetzt die umfassende Untersuchung von Chr. Jostmann, Sibilla Erithea Babilonica. Papsttum und Prophetie im 13. Jahrhundert (MGH-Schriften, 54). Hannover 2006, 228–233 und passim, der jetzt zu den folgenden Ausführungen zu vergleichen ist.

des Salimbene de Adam[55] zu nennen. Beide kennen und verwenden den Begriff βασιλογραφεῖον (als *Basilográphya o.* ä.). Salimbene schrieb die Weltgeschichte (*chronica*) des Sicard von Cremona († 1215) aus. Vielleicht benutzte er zusätzlich zu Sicard aber auch noch eine „palästinensisch-byzantinische Geschichte", wie Dove vermutete (für die Jahre 1186–1205).[56] Bis zum Jahre 1212 ist sein Text im Wesentlichen der des Sicard. Dieser hatte selbst am 4. Kreuzzug teilgenommen, und man kann annehmen, daß er Gelegenheit hatte, direkt mit Byzantinern in Kontakt zu kommen.[57] Seine Definition des Begriffs

54 Dem Zitat aus der Erythräischen Sibylle (die man nun, nach Jostmanns Arbeit, Sibilla Erithea nennen muß), mit dem Ernst Kantorowicz sein berühmtes Buch über Friedrich II. schloß (siehe E. Kantorowicz, Kaiser Friedrich der Zweite. Stuttgart [3]1992, 632). Zur Bedeutung siehe H. Möhring, Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung (Mittelalter-Forschungen, 3). Stuttgart 2000, 240 und jetzt besonders Jostmann, Sibilla Erithea (wie Anm. 53).

55 Salimbene de Adam, Cronica I, ed. G. Scalia (CCCM 125A). Turnhout 1998, p. 35 (cap. 33,34–34,4): *Deinde Basilográphya, id est regalis scriptura cuisdam prophete Danielis Achivi, qui de imperatorum Constantinopolitanorum successionibus enigmata scripsit, producitur in medio. Ubi cum legeretur quod natio flava cesarie ventura esset urbis excidio urbemque gravi expugnatura prelio, tamen ad ultimum (quod in ipsos decidat!) peritura, hoc facto confissi Achivi repente irruunt in Latinos.* Scalia a.a.O. p. 37 (c. 35,28–32): *Adimpleta est itaque prophetia, quam mathematicus quidam predixit Achivus: ‹gaudete septem montes, sed non mille annos› Nondum enim a Constantino millesimus advenerat annus, quando Septemsolium, id est Constantinopolis, a summo gaudio tristicie ruit in yma.* Vgl. zu dieser Stelle jetzt Jostmann, Sibilla (wie Anm. 53), 228 f. Zu *gaudete septem montes, sed non mille annos,* was dem u. a. bei Ioannes Tzetzes überlieferten *vaticinium* Βοῦς βοήσει καὶ ταῦρος θρηνήσει – Οὐαί σοι ἑπταλόφε, ὅτι οὐ χιλιάσεις entspricht (Ioannes Tzetzes epistulae, rec. P.A.M. Leone. Leipzig 1972, 88,5 f. [Nr. 59 – dazu M. Grünbart, Prosopographische Beiträge zum Briefcorpus des Ioannes Tzetzes, JÖB 46 [1996] 175–226, hier 209]; ausführlich besprochen in Ioannis Tzetzae Historiae, rec. P.A.M. Leone. Neapel 1968, 369–371 [IX 608–678]); vgl. auch „Die letzte Vision Daniels", in Schmoldt, Die Schrift (wie Anm. 31), 132: τότε Βοῦς βοήσει καὶ Ξηρόλοφος θρηνήσει. Siehe noch Pertusi, Fine di Bisanzio (wie Anm. 27), 122; W. Brandes, Konstantinopels Fall im Jahre 1204 und „apokalyptische" Prophetien, in: Syriac Polemics. Studies in Honour of G.J. Reinink, ed. by W.J. van Bekkum/J.W. Drijvers/A.C. Klugkist (OLA 170). Leuven 2007, 239–259; Mango, ZRVI 6 (1960) 62. Zu Ioannes Tzetzes siehe C. Wendel, RE VII A 2 (1948) 1959–2011, bes. 1996. Zu Salimbene siehe W. Koller, LexMa VII (1995) 1302; Salimbeniana. Atti del Convegno per il VII Centenario di Fra Salimbene (Parma 1987/1989). Bologna 1991; O. Guyotjeannin, Salimbene de Adam: un chroniqueur franciscain. Turnhout 1995; grundlegend ist die Einleitung von Scalia a.a.O., VIIff.

56 A. Dove, Die Doppelchronik von Reggio und die Quellen Salimbenes. Leipzig 1873, 117; O. Holder-Egger, Über die verlorene größere Chronik Sicards von Cremona, NA 29 (1904) 177–245.

57 Siehe zu ihm M.-A. Aris, LexMa VII (1995) 1833 (mit der wichtigsten Literatur). Da Sicards Chronik zu großen Teilen nur durch Salimbene überliefert ist, muß dieser zitiert werden, zumal Holder-Egger in seiner Edition des Chronik des Sicard (MGH SS 31. Hannover 1903, 22–183) die bei Salimbene erhaltenen Passagen des Sicard wegließ.

entspricht der bisher aus griechischen Quellen gewonnenen Präzisierung im Sinne einer pseudepigraphischen Weissagung über das zukünftige Schicksal byzantinischer Kaiser, die dem alttestamentlichen Propheten Daniel zugeschrieben wurde: „Basilographia ist eine königliche Schrift (*regalis scriptura*) eines gewissen Propheten Daniel des Achäers, der über die Abfolge der Kaiser Konstantinopels ‚Rätselhaftes' schrieb."[58] Diese Notiz ist zum Jahr 1203, also in die unmittelbare Vorgeschichte der beiden Eroberungen (1203 und 1204) Konstantinopels durch die Kreuzfahrer, eingeordnet. Man beachte die Verwendung des griechischen Fremdwortes *enigmata,* αἰνίγματα (Rätsel), was auf einen griechischen Ursprung der Kenntnisse Sicards bzw. Salimbenes deuten könnte und an den griechischen Titel der „Rätsel Leons des Weisen" (Αἴνιγμα Λέοντος τοῦ Σοφοῦ) erinnert, einer Prosafassung der „Orakel Leons des Weisen", die man, worauf schon hingewiesen wurde,[59] auch als *basileiographeion* bezeichnete.[60]

Agostino Pertusi machte vor einigen Jahren auf eine bisher noch ungedruckte Chronik eines Venezianers namens Marco aufmerksam, die – nach eigener Angabe – im Jahr 1292 niedergeschrieben wurde.[61] Unmittelbar nach-

Zum Text des Sicard, den Salimbene überliefert, siehe immer noch Dove, Die Doppelchronik von Reggio und die Quellen Salimbenes (wie Anm. 56), 109–143; vgl. jetzt Scalia, Salimbene de Adam (wie Anm. 55), XII-XXXI, wo die umfangreiche Literatur ausgewertet wird.

58 Text in Anm. 55.

59 Siehe oben S. 163.

60 Vgl. auch J. Vereeken/L. Hadermann-Misguich, Les oracles de Léon le Sage illustrés par Georges Klontzas (Oriens Graecolatinus, 7). Venise 2000, 23 f.; The Oracles of the Most Wise Emperor Leo and The Tale of the True Emperor (Amstelodamensis Graecus VI E 8). Text, translation and introduction, ed. by W.G. Brokkaar et al. Amsterdam 2002, 25; grundlegend bleibt C. Mango, The Legend of Leo the Wise, ZRVI 6 (1960) 59–93 (auch in Ders., Byzantium and Its Image. History and Culture of the Byzantine Empire and its Heritage. London 1984, Nr. XVI), hier 71 f.

61 A. Pertusi, Le profezie sulla presa di Constantinopoli (1204) nel cronista veneziano Marco (c. 1292) e le loro fonti bizantine (Pseudo-Costatino Magno, Pseudo-Daniele, Pseudo-Leone il Saggio), Studi Veneziani n.s. 3 (1979) 13–46, hier 15 mit Anm. 5 (auch in: Ders., Saggi Veneto-Bisantini [Civiltà Veneziani. Studi 37]. Firenze 1990, 315–48) bzw. Ders., Fine di Bisanzio (wie Anm. 27), 68 mit Anm. 198; insbes. ist auf A. Carile, La cronachistica Veneziana (secoli XIII-XVI) di fronte alla spartizione della Romania nel 1204 (Civiltà Veneziana Studi, 25). Firenze 1969, 77 ff., 90, 178 f., zu verweisen. Siehe aber schon G. Waitz, Reise nach Italien im Frühjahr 1876, NA 2 (1877) 325–381, hier 350 ff. zur Hs.; und jetzt Jostmann, Sibilla (wie Anm. 53), 230 f. Die Hs. (Ven. marc. It. 124 [n. 6802]) selbst stammt aus dem Jahr 1503 und wurde aus einer Vorlage des Jahres 1430 kopiert. Der Archetyp stammt aus dem ausgehenden 13. Jh. (nach 1292). Marco selbst nennt im Vorwort den März 1292 als Datum seiner Niederschrift, doch dürfte diese Kompilation in den folgenden Jahren entstanden sein. Schon H. Simonsfeld, Venetianische Studien I. Das Chronicon Altinate. München 1878, 55 f. sah in ihm einen von Endzeitängsten geplagten Franziskanermönch (freundlicher Hinweis von Johannes Fried).

dem er den Text des berühmten Vertrags zwischen Enrico Dandalo, dem Venezianischen Dogen, der für die bekannte „Ablenkung“ des 4. Kreuzzugs verantwortlich war,[62] und den anderen Anführern des Kreuzzugs aus dem Jahr 1204,[63] in dem die byzantinische Beute aufgeteilt wurde, darbot, bietet Marco drei Übersetzungen aus dem Griechischen, die im Kontext der hier untersuchten Problematik von großem Interesse sind. „Es beginnt die Prophetie über Konstantinopel, gefunden in einem Basiligrapheion“ (*Incipit prophecia de Constantinopolim inventa in quodam Paragrapho* [leg. *Vasilographo*]).[64]

Pertusi ermittelte die griechischen Vorlagen und edierte sie z.T. neu. Es handelt sich bei dem ersten Text, „Erzählung über Konstantinopel, gegründet vom großen Konstantin“ (*Narracio de Constantinopolim, quando condita est a Magno Constantino)*, um die lateinische Übersetzung eines bekannten griechischen Textes, der „Weissagung des zu den Heiligen zählenden Konstantin des Großen über den Untergang der großen Stadt (scil. Konstantinopel)“ (Πρόρρησις τοῦ ἐν ἁγίοις Κωνσταντίνου τοῦ μεγάλου περὶ τῆς ἀναλώσεως τῆς μεγάλης τῶν πόλεων).[65] Dieser kurze Text (ca. 2 Druckseiten) ist eine apokalyptische Geschichte der Stadt Konstantinopel und damit eine des Byzantinischen Reiches, denn Hauptstadt und Reich waren identisch. Fiel die Stadt, mußte auch das Reich vergehen. Daß hier Konstantin der Große in der Rolle der sonst üblichen Propheten oder Kirchenväter erscheint, die als Autoren dieser pseudepigraphischen Apokalypsen auftauchen, ist nicht verwunderlich. Es gibt aus der byzantinischen Spätzeit mehrere Weissagungen, was natürlich Untergangsweissagungen bedeutet, die angeblich von Konstantin dem Großen herrühren. Der Text des Marco beweist, daß diese mit Konstantin dem Großen in Verbindung stehenden Weissagungen aus der Zeit um 1453 bereits im 13. Jh. existierten.[66]

---

62 Siehe zu ihm Th.F. Madden, Enrico Dandolo and the Rise of Venice. Baltimore 2003.

63 G.L.F. Tafel/G.M. Thomas, Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig (Fontes rerum Austriacarum, Abt. 2, Diplomataria et acta, 12), I. Wien 1856, 444–452; A. Carile, Partitio terrarum imperii Romanie, Studi Veneziani 7 (1965) 125–305; vgl. M. Angold, The Fourth Crusade. Event and Context. Harlow 2003, 99 f.; D.E. Queller/Th.F. Madden, The Fourth Crusade. The Conquest of Constantinople. Philadelphia ^{2}1997, 175 f.

64 Die drei Texte finden sich ff. 78r-79v. Die Konjektur Pertusis (*paragrapho* zu *vasilographo*, besser wäre: *vasilographio*) ist sehr berechtigt. Schon die Tatsache, daß in den folgenden Texten (l. 63 und 68) an prominenter Stelle nochmals *vasilographio* auftaucht, spricht dafür. Siehe auch Jostmann, Sibilla (wie Anm. 53), 232 f.

65 Pertusi, Studi Veneziani n.s. 3 (1979) 22–23; Ders., Fine di Bisanzio (wie Anm. 27), 54–56; vgl. schon Istrin, Otkrovenie (wie Anm. 31), 6.

66 Gennadii Scholarii expositio litterarum quae in sepulcro Constantini Magni inscriptae erant (nach der Ausgabe von A. Banduri), in: PG 160, 768–773; vgl. J. Bick, Die kryptographische subscriptio im Cod. Vind. phil. Gr. 231, WSt 36 (1914) 332–337, hier 333; Pertusi, Studi Veneziana n.s. 3 (1979) 36 mit Anm. 36. Siehe W. Brandes, Der Fall Konstantinopels 1453 als apokalyptisches Ereignis, in: Geschehenes und Ge-

Die griechische Vorlage des Venezianers Marco hatte offensichtlich eine andere Überschrift, was in keiner Weise Anstoß erregen kann, denn nichts ist in der handschriftlichen Überlieferung griechischer apokalyptischer Texte instabiler als die Titel derartiger Texte,[67] die auch selbst fortwährenden Veränderungen unterworfen waren (*quot manuscripti tot recensiones*). Entsprechend sollte man gewisse Differenzen zwischen dem bekannten griechischen Text (dessen Handschriften aus dem 15./16. Jh. stammen) und der Übersetzung des Marco nicht überbewerten. Der Text selbst versammelt eine ganze Anzahl der stereotypen Untergangsweissagungen, wie sie aus den verschieden Daniel-Apokalypsen, der Apokalypse des Pseudo-Methodios, der Bibel usw. bekannt sind. Es ist mit einigem Recht vermutet worden, daß er als unmittelbare Reaktion auf die Eroberung Konstantinopels durch die Teilnehmer des 4. Kreuzzuges im Jahre 1204 entstand.[68] Dafür spricht z. B. auch, daß die Großfeuer, die 1203/1204 in Folge der Angriffe ausbrachen und große Teile der Stadt zerstörten, eigens thematisiert werden. Dies durchbricht das sonst übliche Schema der apokalyptischen Schilderungen des Untergangs Konstantinopels. An sich ging man in der Regel davon aus, daß am Ende der Zeiten die byzantinische Hauptstadt im Meer versinken werde.[69] Es gibt weitere Hinweise im Text, die sich auf die Ereignisse von 1204 beziehen lassen.[70]

Der zweite lateinische Text, „Über das Basilographeion über die Stadt, auf welche Weise sie in Brand geriet und den Lateinern übergeben wurde" (*De Vasilographio de Urbe, quomodo incendenda erat et tradenda Latinis* [sic!]), basiert

schriebenes. Beiträge zu Ehren von G.St. Henrich und K.-P. Matschke, hg. von S. Kolditz /R.C. Müller. Leipzig 2005, 453–470. Siehe aber schon oben Anm. 36 zu den *Parastaseis syntomoi chronikai.*

67 Die – neben der Apokalypse des Pseudo-Methodios – am häufigsten überlieferte byzantinische Apokalypse, die „Letzte Vision des Propheten Daniel" (siehe schon oben Anm. 31), findet sich (u. a.) mit folgenden Überschriften in verschiedenen Handschriften: Ἡ ἐσχάτη ὅρασις τοῦ Δανιήλ (Vindob. hist. gr. 110); Ἡ ἐσχάτη ὅρασις τοῦ προφήτου Δανιήλ, ἥτις διὰ τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς Ἡμῶν Μεθοδίου ἐπισκόπου Πατάρων ἐφανερώθη ἡμῖν (Vindob. Suppl. gr. 172); Ἡ τελευταῖα ὅρασις τοῦ μεγάλου προφήτου Δανιήλ (Vindob. jur. gr. 6) usw. Weitere Varianten bei Schmoldt, Die Schrift (wie Anm. 31), 122 im app. crit. verzeichnet.

68 Pertusi, Fine di Bisanzio (wie Anm. 27), 52; Vereeken/Hadermann-Misguich, Les oracles de Léon le Sage (wie Anm. 60), 119 f.

69 Vgl. W. Brandes, Das „Meer" als Motiv in der byzantinischen apokalyptischen Literatur, in: Griechenland und das Meer. Beiträge eines Symposions in Frankfurt im Dezember 1996, hg. von E. Chrysos/D. Letsios/H.A. Richter/R. Stupperich (Peleus. Studien zur Archäologie und Geschichte Griechenlands und Zyperns, 4). Mannheim/Möhnesee 1999, 119–131.

70 So z. B. die Erwähnung eines „Jünglings", was wohl auf Alexios IV. zu beziehen ist, der eine so unglückliche Rolle bei der Ablenkung des 4. Kreuzzugs spielte. Vgl. zuletzt zu ihm Angold, The Fourth Crusade (wie Anm. 63), passim. Zum apokalyptischen *meirakion* siehe unten bei Anm. 145.

auf einer bekannten griechischen Daniel-Apokalypse.[71] Auch er bezieht sich zweifellos auf die Ereignisse von 1204, u.a. taucht mehrfach die *flava gens* auf, die ξανθὰ ἔθνη der griechischen Überlieferung, die „blonden Völker“ bzw. das „blonde Volk“, wie die europäischen Kreuzfahrer in dieser Zeit von den Byzantinern genannt wurden.[72]

Der dritte lateinische Text (ohne Titel) ist die Übersetzung eines byzantinischen Orakeltextes – oft Kaiser Leon dem Weisen zugeschrieben –, der ebenfalls die Eroberung der Stadt durch die Teilnehmer des 4. Kreuzzugs (1204) thematisierte: Βύζαντος αὐλή, ἑστία Κωνσταντίνου, … Diese Weissagung ist erstaunlich umfangreich überliefert.[73] Ich zitiere die deutsche Übersetzung von Ellissen aus dem Jahre 1857 (mit einigen Korrekturen): „Hofstatt des Byzas, Konstantinos’ heiliger Herd, – Du neue Roma, Babel und Jerusalem, – noch dreimal drei Jahrhunderte der Herrschaft sind – Dir zuerkannt, nur zwei Jahrzehnte fehlen daran. – So lange sammelst du der Völker Gold, wie Staub, – Oberherrschend deine Nachbarn ringsum allzumal. – Dann aber legt ein fremdes blondes Volk – In Asche dich und löst die Fugen deiner Macht. …“[74] Die genannten Zahlenangaben führen auf das Jahr 1204, 324 als Gründungsdatum Konstantinopels vorausgesetzt. Im Codex Parisinus graecus 426 wurde dieser Text, wie schon gesagt, als βασιλογραφεῖον bezeichnet.[75] Dieses Orakel endet jedoch, anders als die beiden anderen Texte, optimistisch. Er bezieht sich vermutlich auf die Rückgewinnung Konstantinopels durch den byzantinischen

71 Pertusi, Studi Veneziani n.s. 3 (1979); Ders., Fine di Bisanzio (wie Anm. 27), 72–73 (lateinischer Text); schlechtere Ausgabe bei Istrin, Otkrovenie (wie Anm. 31), 318 f., dessen Text allerdings länger ist (§§ 2–5 nur bei Istrin).

72 Siehe Pertusi, Fine di Bisanzio (wie Anm. 27), 62–109. In früheren Jahrhunderten bezeichnete der Begriff die Russen, d.h. die Waräger, und noch früher (in der Spätantike) germanische und slawische Völkerschaften. Vgl. H. Wolfram, Byzanz und die Xantha Ethne (400–600), in: Das Reich und die Barbaren, hg. von E.K. Chrysos/A. Schwarcz (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, 29). Wien/Köln 1989, 237–246.

73 PG 107, 1149A/B (Lambeck nach Löwenklau) – Fortsetzung in PG 135, 319–322 in not. 35; N. Bees, BNJ 13 (1936/1937) 244β′; Pertusi, Studi Veneziani n.s. 3 (1979) 24 f.; Ders., Fine di Bisanzio (wie Anm. 27), 74 (in app.); E. Mioni, Gli oracoli dello Pseudo-Leone (tre carmi dell’età dei Paleologi), in: Lirica Greca da Archiloco a Elitis. Studi in onore di Filippo Maria Pontani (Università di Padova, Studi bizantini e neogreci, 14). Padova 1984, 291–308, hier 302, vgl. auch 298 ff. zu den Hss. und den früheren Drucken (dazu auch Mango, ZRVI 6 [1960], 79 f., 82–84); Vereeken/Hadermann-Misguich, Les oracles de Léon le Sage (wie Anm. 60), 124. Es gibt sogar verschiedene Übersetzungen: eine deutsche von A. Ellissen, Analekten der mittel- und neugriechischen Literatur III. Leipzig 1857, 96; eine französische Übersetzung bei Vereecken/Hadermann-Misguich a.a.O. 125 sowie eine italienische bei Pertusi, Fine di Bisanzio, 52.

74 Ellissen, Analekten (wie Anm. 73) III, 96.

75 Siehe schon oben S. 163 mit Anm. 33 und 34.

Kaiser Michael VIII. im Jahre 1261.[76] „Erneuert stehst Du da auf's neu, beherrschest die Nationen weiser, als vordem. Das Haus der Herrlichkeit des Höchsten wirst alsdann Du heißen und die Nachbarn Dir zu Füßen sehn."[77]

Es ist hier nicht der Ort, um näher auf inhaltliche Fragen einzugehen. Festzuhalten ist, daß es sich bei den Übersetzungen des Venezianers Marco im Jahre 1292 um typische byzantinische prophetisch-apokalyptische Texte handelt, die den Fall Konstantinopels voraussagten, ein Hauptthema der byzantinischen Apokalyptik (neben dem Endzeitkaiser, dem Antichrist, dem Jüngsten Gericht usw.).

Offenbar nutzte man diese Texte in Venedig, um die Ereignisse des Jahres 1204 zu rechtfertigen,[78] die angesichts der allgemein geäußerten Kritik in ganz Europa inzwischen als „peinlich" empfunden wurden.[79] Die Eroberung Konstantinopels durch „blonde Völker" wurde ja in verschiedenen Weissagungen der byzantinischen Hauptstadt angedroht. Der Fall der Stadt eben durch „blonde Völker" im Jahre 1204 bewies dann letztlich nur, daß diese Texte richtig die Zukunft beschrieben hatten. Die Venezianer und ihre Machinationen, die zur Katastrophe von 1204 führten, hatten also nichts anderes getan, als Gottes Willen zu erfüllen. Die Plünderung und Schändung der größten Stadt der damaligen Christenheit war also eigentlich ein Werk, das allein der Verwirklichung der Pläne Gottes diente, die von demselben Gott mit Sicht auf die Zukunft ausgestattete Propheten der Byzantiner selbst vorausgesagt hatten. Auf der anderen Seite, dies sei ergänzend erwähnt, vermied man über einen langen Zeitraum hinweg im historischen Gedächtnis der Serenissima selbst eine Erinnerung an die Ereignisse von 1204 und die erfolgreich realisierten Pläne des Dogen Enrico Dandolo. Selbst die zahllosen „Beutestücke" (man denke nur an die zahllosen Reliquien, die Tetrarchenstatue oder die bekannte Quadriga, an deren Herkunft aus Konstantinopel man sich erst im 15. Jh. wieder erinnerte), denen man allenthalben in Venedig begegnen konnte, wurden ihres historischen

76 Siehe zuletzt Vereecken/Hadermann-Misguich, Les oracles de Léon le Sage (wie Anm. 60), 191 f.

77 Ellissen, Analekten a.a.O.

78 Vgl. J. Fried, Schuld und Mythos. Die Eroberung Konstantinopels im kulturellen Gedächtnis. Ich danke Herrn Fried an dieser Stelle für seine Freundlichkeit, mir sein ungedrucktes Vortragsmanuskript zur Verfügung zu stellen. Siehe schon die kurzen Bemerkungen von J. Fried, Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik. München 2004, 162 f.; vgl. auch E. Siberry, Criticism of Crusading, 1095–1274. Oxford 1985, bes. 173 f.; Angold, The Fourth Crusade (wie Anm. 63), 111 ff.

79 Natürlich ist diese Darstellung stark verkürzt. Daß die Art und Weise, wie Venedig an der „Ablenkung" des vierten Kreuzzuges beteiligt war, durch eine komplizierte und mehrschichtige Motivlage gekennzeichnet war, haben D.E. Queller/G.W. Day, Some Arguments in Defense of the Venetians on the Fourth Crusade, AHR 81 (1976) 717–737, gezeigt.

Ursprungs entkleidet.[80] Man registrierte die Eroberung Konstantinopels zwar in der historischen Erinnerung der Stadt, aber wenn man sich, um nur ein Beispiel zu nennen, den Bericht des 1354 gestorbenen Dogen und Chronisten Andrea Dandolo[81] über die Vorgänge von 1204 anschaut, so fällt die nüchterne und aufs Wesentliche reduzierte Darstellung auf; ein Triumphgefühl läßt sich nicht entdecken. Die allenthalben geäußerte Kritik, etwa des Papstes Innozenz III., wird ignoriert. Diese Nüchternheit wird nur kurz durch ein längeres Zitat aus der Sibilla Erithea Babylonica durchbrochen.[82] Es sollte beweisen, daß die Er-

80 Fried, Schuld und Mythos (wie Anm. 78).

81 Andreae Danduli ducis Venetiarum Chronica per extensum descripta aa. 46–1280 d. C., a cura die E. Pastorello (RIS 12/1). Bologna 1937, 279. Zur Person siehe A. Menniti Ippolito, LexMa III (1986) 490 f.

82 A.a.O. 279,20–23. Es folgt die wahrscheinlich unrichtige Behauptung, Enrico Dandolo sei als venezianischer Gesandter am Hofe Manuels I. geblendet worden. Auch dies ist ein Versuch, vom Unrecht der venezianischen Aktion des Jahres 1204 abzulenken. Vgl. Angold, The Fourth Crusade (wie Anm. 63), 55 mit Verweis auf die Historia ducum Veneticorum, ed. H. Simonsfeld. MGH SS XIV. Hannover 1883, 81,11, die von der unversehrten Rückkehr der fraglichen Gesandtschaft des Jahres 1171 berichtet. Auch Fried, Schuld und Mythos (wie Anm. 78) bezweifelt die Geschichte und sieht hier „Legitimitätsnachweis und Rache … statt Lobpreis und Mehrung. Nüchterne Aufzählung statt eines Triumphgesangs". Für die Blindheit (jedoch nicht für eine Blendung auf Befehl Manuels I.!) sprechen mehrere Quellen: u. a. Geoffroy de Villardouin, der mitteilte, daß Dandolo ein alter Mann war und „überhaupt nichts sah" (*…, qui vialx hom ere et gote ne veoit, …*; E. Faral, Villehardouin – La conquête de Constantinople, I. Paris [5]1973, 174 [cap. 173]; Chroniken des Vierten Kreuzzugs. Die Augenzeugenberichte von Geoffroy de Villardouin und Robert de Clari. Ins Neuhochdeutsche übersetzt, eingeleitet und erläutert von G.E. Sollbach [Bibliothek der historischen Forschung, 9]. Pfaffenweiler 1998, 58); Gunther von Pairis, Hystoria Constantinopolitana. Untersuchungen und kritische Ausgabe von P. Orth (Spolia Berolinensia, 5). Hildesheim/Zürich 1994, 14,12 f.: *Erat autem ibi vir quidam prudentissimus, dux videlicet Venetorum, cecus quidem in facie, …*; vgl. The Capture of Constantinople. The *Hystoria Constantinopolitana* of Gunther of Pairis, ed. and transl. by A.J. Andrea. Philadelphia 1997, 97; die „erste Nowgoroder Chronik" (A.N. Nasonov, Novgorodskaja pervaja letopis' staršego i mladšego izvodov. Moskva/Leningrad 1950, 49; vgl. G. Podskalsky, Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' [988–1237]. München 1982, 229–231) erwähnt dies: „… der blinde Duž von der Markusinsel Venedik. Diesen Duž hatte Kaiser Manuel blenden lassen; …" (Übersetzung nach D. Freydank, Die altrussische Erzählung über die Eroberung Konstantinopels 1204 [Chronista Novgorodensis], BSl 29 [1968] 334–359, hier 343). Zum Problem grundlegend Th.F. Madden, Venice and Constantinople in 1171 and 1172: Enrico Dandolo's Attitudes Towards Byzantium, Mediterranean Historical Review 8 (1993) 166–185; Ders., Enrico Dandolo (wie Anm. 62), 63–68. Zur zeitgenössischen Kritik an der Rolle Venedigs beim 4. Kreuzzug siehe H. Roscher, Papst Innozenz III. und die Kreuzzüge (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 21). Göttingen 1969, 113–131; A.J. Andrea, The Historia Constantinopolitana: An Early Thirteenth-Century Cistercian Looks at Byzantium, Analecta Cisterciensia 36 (1980) 290–302, bes. 274–276; Belege und weitere Literatur bei Fried, Schuld und Mythos.

oberung und Schändung einer christlichen Stadt durch die Teilnehmer an einem ursprünglich gegen die antichristlichen Muslime gerichteten Kreuzzuges nur die Erfüllung eines längst festgelegten Schicksals war. Stattdessen erfand und feierte man in Venedig jahrhundertelang einen angeblichen großartigen Sieg über Friedrich Barbarossa im Jahre 1177, der gleichsam den „Ersatztriumph“ für 1204 darstellte, wie Johannes Fried gezeigt hat.[83]

Die Übersetzung von Texten der griechischen Orakelliteratur im 13. Jh. war nicht auf den erwähnte Marco und sein umfangreiches Geschichtswerk beschränkt. An der Kurie in Rom entstanden um 1300 die bekannten und oft behandelten Papstvaticinien (*vaticinia pontificum*) mit ihren eindrucksvollen Illustrationen. Ihre Grundlage waren die „Orakel Leons des Weisen“, wie man seit geraumer Zeit weiß. Bemerkenswert aus der Sicht der Byzantinistik ist die souveräne Adaption östlicher Kaiserorakel und ihre Projektion auf das Papsttum.[84]

Die bereits mehrfach erwähnte Sibilla Erithea weist eine Besonderheit auf, die sie auch im hier untersuchten Zusammenhang interessant macht.[85] Ihre Überschrift besagt: „Diese Schrift stammt aus einem Buch, das *vasilographo* genannt wird, d. h. kaiserliche Schrift (*imperialis scriptura*), welche die *Sibylla Erithea Babylonica* zusammenstellte auf Bitten der Griechen bezüglich Priamos’, des Königs Trojas, welche der höchst gelehrte Vater Vedoxa aus dem Chaldäischen ins Griechische übersetzte, die dann aus der Schatzkammer Manuels, des Kaisers der Griechen, der Admiral des Königreichs Sizilien, Eugenius, aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzte.“[86] Es kann an dieser Stelle nicht meine

83 Fried, Schleier der Erinnerung (wie Anm. 78), 157–166.

84 H. Grundmann, Die Papstprophetien des Mittelalters, in: Ders., Ausgewählte Aufsätze, II: Joachim von Fiore (Schriften der MGH, 25/2). Stuttgart 1977, 1–57; siehe zuletzt The Late Medieval Pope Prophecies. The Genus nequam Group, ed. by M.H. Fleming (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 204). Tempe/Arizona 1999; H. Millet, „Il libro delle immagini dei papi“. Storia di un testo profetico medievale (La corte dei papi, 9). Roma 2002; Dies., Les successeurs du pape aux ours. Histoire d’un livre prophetique médiéval illustré. Turnhout 2004, jeweils mit der älteren Literatur. Zu den Entstehungsumständen siehe bes. G.L Potestà, Dante profeta e i vaticini papali, Rivista di storia del cristianesimo 1 (2004) 67–88; S. Kelly, The „Visio Fratris Johannis“: Prophecy and Politics in Late-Thirteenth Century Italy, Florensia 8/9 (1994/1995) 7–42.

85 O. Holder-Egger, Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts, NA 15 (1890) 143–178 (Text: 155–173); siehe jetzt die neue Edition von Jostmann, Sibilla (wie Anm. 53), 498–527.

86 *Hic liber est extractus de libro qui dicitur Vasilographo, id est imperialis scriptura, quam Sibilla Erithea Babylonica condidit ad petitionem Grecorum empore Priami regis Troie; quem Vedoxa peritissimus pater in Grecum transtulit de Chaldeo [sermone], tandem de erario Emanuelis imperatoris Grecorum eductum Eugenius regni Sicilie admiratus de Greco transtulit in Latinum*; ed. Holder-Egger (wie Anm. 85), 155. Siehe jetzt die neue Edition von Jostmann, Sibilla (wie Anm. 53), 498, mit partiell abweichendem Text (was aber für die hier traktierte Problematik nicht wichtig ist).

Aufgabe sein, diese verwickelten Angaben im einzelnen zu verifizieren und zu deuten.[87] Anmerken möchte ich lediglich, daß man den Hinweis auf eine Übersetzung aus dem „Chaldäischen“, womit m. E. ein syrischsprachiger Text (oder ein Text in einer anderen orientalischen Sprache) gemeint sein könnte,[88] nicht ignorieren sollte, wie dies die bisherige Forschung tat.

87 Siehe u. a. P.J. Alexander, The Diffusion of Byzantine Apocalypses in the Medieval West and the Beginnings of Joachimism, in: Prophecy and Millenarianism. Essays in Honour of Marjorie Reeves, ed. by Ann Williams. Harlow 1980, 53–106 und insbesondere jetzt Jostmann, Sibilla (wie Anm. 53), passim; M. Reeves, The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. Oxford 1969. 56 f. und passim; H. Möhring, Der Weltkaiser der Endzeit (wie Anm. 54), bes. 240. Zu Eugenios von Palermo siehe A.Kazhdan, ODB 743; E. Jamison, Admiral Eugenius of Sicily. His life and Work. London 1957. Hinter Vedoxa verbirgt sich vermutlich Neilos Doxopatres. Zu ihm siehe A. Kazhdan, ODB 660 (leider hat Kazhdan in beiden Artikeln den Bezug zur Sibilla Erithea vergessen); H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München 1959, 619–621; V. Laurent, L'oeuvre géographique du moine sicilien Nil Doxopatri, EO 36 (1937) 5–30 (allerdings war er vermutlich nicht sizilianischer Herkunft). Daß Neilos Doxopatres aus dem „Chaldäischen“ übersetzt habe, erscheint eher unwahrscheinlich. Jedenfalls lassen die unter seinem Namen erhaltenen Schriften keine Kenntnis orientalischer Sprachen erkennen (siehe Hieroclis Synecdemus et Notitiae Graecae episcopatuum accedunt Nili Doxopatrii notitia patriarchatuum …, ex rec. G. Parthey. Berlin 1866, 265–308 [Τάξις τῶν πατριαρχικῶν θρόνων] bzw. [mit einer armenischen Übersetzung] F.N. Finck, Des Nilos Doxopatres Τάξις τῶν πατριαρχικῶν θρόνων. Watarschapat 1902 [non vidi]; allerdings ist sein außerordentlich umfangreiches dogmatisches Werk [vgl. Beck a.a.O.] nur in wenigen Auszügen gedruckt: PG 120, 1292–1296; einige Athanasiosscholien in PG 25, 119, 433; PG 26, 116, 547, 555). Sein Aufenthalt 1142/1143 am Hofe König Rogers II. in Palermo mag ihn in Italien bekannt gemacht haben.

88 Ein ausführlicher Textvergleich ist hier zwar nicht anzustellen, doch möchte ich auf einige orientalische Apokalypsen verweisen, die, wie die Sibilla Erithea, in Tiersymboliken schwelgen und die, auch wenn man sie kaum als direkte Vorlagen der lateinischen Sibilla Erithea bezeichnen kann, darauf verweisen, daß es in diversen orientalischen Sprachen apokalyptische Schriften gab, die mit der Sibilla Erithea verglichen werden sollten. Siehe – *pars pro toto* – die von F. Baethgen (Beschreibung der syrischen Handschrift „Sachau 131“ auf der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 6 [1886] 193–211; vgl. auch J.-B. Chabot, L'apocalypse d'Esdras, Revue Sémitique 2 [1894] 242–250, 333–346; R. Gottheil, An Arabic Version of the Relevation of Ezra, Hebraica 4 [1887/1888] 14–17) edierte und übersetzte syrische Esra-Apokalypse (zu dieser vgl. auch A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur. Bonn 1925, 71; CAVT 262; G. Reinink, Pseudo-Ephraems „Rede über das Ende“ und die syrische eschatologische Literatur des siebenten Jahrhunderts, Aram 5 [1993] 437–463, hier 438; S. Brock, Syriac Sources for Seventh-Century History, BMGS 2 [1976] 17–36, hier 35). Auch die armenische Daniel-Apokalypse bietet interessantes Vergleichsmaterial (siehe P.Gr. Kalemkiar, Die siebente Vision Daniels, WZKM 6 [1892] 227–240; vgl. noch F. Macler, Les apocalypses apocryphes de Daniel, RHR 33 [1896]288–309; J. Issaverdens, The Uncanonical Writings of the Old Testament. Venedig 1934, 219–234; P.J. Alexander, The Oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyll in Greek Dress [DOS 10]. Washington D.C. 1967, 118 f.; Ders., Medieval

Die vielfältigen Nachrichten der westlichen Kreuzzugshistoriker Geoffroy de Villehardoin, Gunther von Pairis, Robert de Clari oder auch des schon erwähnten Salimbene über Orakel in Konstantinopel, Abbildungen auf Säulen und geheimnisvolle Inschriften, die von den Byzantinern als Vaticinien gedeutet wurden, sind bekannt und brauchen hier nicht eigens vorgestellt zu werden.[89] Es gibt sie seit dem ausgehenden 12. Jh., insbesondere in englischen Quellen (John of Salisbury, Roger of Howden, Radulf von Diceto), was nicht überrascht, denn schon Kaiser Alexios I. Komnenos (1081–1118) rekrutierte mit Vorliebe Engländer (besonders Angelsachsen, die nach der normannischen Eroberung der Insel ihr Heil im fernen Byzanz suchten, wo sie auch gegen die verhaßten Normannen kämpfen konnten) für seine „Varägergarde".[90]

Dieser Ausflug in die lateinische Literatur des 13. Jhs. hat gezeigt, daß in diesem Jahrhundert, als die Kontakte zwischen griechischem Osten und lateinischem Westen intensiver waren als lange Zeit zuvor (auch wenn die Ursachen dafür den Byzantinern mehr als schmerzhaft erschienen) eine Anzahl byzantinischer Orakel oder, wie man sie auch bezeichnen könnte: Kurzapokalypsen, ins Lateinische übersetzt wurden und daß angesichts der in der Regel ja wesentlich

Apocalypses as Historical Sources, AHR 73 [1968] 997–1018, hier 1002; A.-M. Denis, Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament [Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha, 1]. Leiden 1970, 312; Schmoldt, Die Schrift [wie Anm. 31], 264 ff.; Pertusi, Fine di Bisanzio [wie Anm. 27], 22 f.; Brandes, Apokalyptische Literatur [wie Anm. 27], 310; CAVT 264; Istrin, Otkrovenije [wie Anm. 31], 213). Es sei noch auf die sog. Baḥīrā-Legende verwiesen, die direkt aus dem Syrischen ins Lateinische übersetzt wurde (siehe J. Bignami-Odier/G. Levi della Vida, Une version latine de l'apocalypse syro-arabe de Serge-Bahira, Mélanges d'archéologie et d'histoire 62 (1950) 125–148; B. Carra de Vaux, La légende de Bahira, ROC 2 (1897) 439–454; St. Gero, The Legend of the Monk Bahīrā, the Cult of the Cross and Iconoclasm, in: La Syrie de Byzance à l'Islam (VIIe-VIIIe siècles), publ. par P. Canivet/J.-P. Rey-Coquais. Damas 1992, 47–57; Möhring, Der Weltkaiser der Endzeit (wie Anm. 54), 128–135; B. Roggema, The Legend of Sergius Bahîrâ: Some Remarks on its Origin in the East and its Traces in the West, in: East and West in the Crusader States. Context, Contacts, Confrontations, ed. by K. Ciggaar/H. Teule (OLA 92). Leuven 1999, 107–124 (mit der relevanten Literatur). Jostmann, Sibilla (wie Anm. 53), 314 und passim sieht mit Recht aber keine (bekannte) orientalische Vorlage.

89 Siehe zuletzt Jostmann, Sibilla Erithea (wie Anm. 53); Pertusi, Fine di Bisanzio (wie Anm. 27), 62 ff.; A.J. Andrea, Contemporary Sources for the Fourth Crusade (The Medieval Mediterranean, 29). Leiden/Boston/Köln 2000, 265 ff.; Mango, ZRVI 6 (1960) 72 f.; und jetzt Brandes, Die Eroberung Konstantinopels im Jahre 1204 (wie Anm. 55).

90 P. Magdalino, The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180. Cambridge 1993, 231; Geanakoplos, Emperor Michael Palaeologus (wie Anm. 1), 43 mit Anm. 57; S. Blöndal, The Varangians of Byzantium. Cambridge 1978, 141–147. Die oft genannte „Varägergarde" (im Sinne einer in dieser Zeit fest etablierten militärischen Einheit) selbst ist wohl ein Phantom der neueren Forschung. Siehe W. Brandes, Das Gold der Menia. Ein Beispiel transkulturellen Wissenstransfers, Millennium 2 (2005) 175–227, hier bes. 217 mit der Anm. 224.

besseren handschriftlichen Überlieferung im Westen wichtige Rückschlüsse auf die griechischen Textvorlagen möglich sind. Insbesondere der Charakter der 1280 von Michael VIII. verbotenen Schriften – *basileiographeia* – konnte so näher bestimmt werden. Die hier deutlich werdenden Aspekte eines bisher kaum beachteten Wissenstransfers von Ost nach West hatten eine erhebliche Bedeutung für die Entwicklung der abendländischen Kaisereschatologie.

Doch zurück zu Michael VIII. und seinem Gesetz aus dem Jahr 1280. Georgios Pachymeres schreibt in dem Kapitel seines Geschichtswerkes, an dessen Ende er über das eingangs erwähnte Gesetz berichtet, ausführlich von Verfolgungen gegen zahllose Personen und Personengruppen, insbesondere gegen Mönche.[91] Auf die Hintergründe kann ich hier nicht ausführlich eingehen. Sie sind bekannt und waren schon mehrfach Gegenstand der Forschung.[92] Nur soviel sei gesagt: Als Michael VIII. im Jahre 1274 auf dem Konzil von Lyon in eine Kirchenunion mit Rom einwilligte, die u. a. die Anerkennung des päpstlichen Primats, der Lehre vom Fegefeuer und das *Filioque*-Problem beinhaltete, brach in Byzanz und den anderen Staaten, die sich zur orthodoxen Lehre bekannten (Serbien, Epirus u. a.), ein Sturm der Entrüstung los. Ziel der so umstrittenen Unterwerfung, denn um eine solche handelte es sich zweifellos,[93] war die Abwehr eines drohenden Angriffs Karls von Anjou gegen das wiedererstandene Byzantinische Reich. Trotz umfangreicher Verfolgungen, in deren Kontext das hier behandelte Gesetz gehört, und der Installation eines unionstreuen Patriarchen (Johannes XI. Bekkos), riß der Widerstand nicht ab und überschattete die letzten Regierungsjahre Michaels. Unter seinem Nachfolger Andronikos II. wurde dann 1285 die Union aufgekündigt. Karl von Anjou, der König von Sizilien, war gestorben,[94] und die inneren (und äußeren)

91 J. Gill, Byzantium and the Papacy, 1198–1400. New Brunswick 1979, 176 f.

92 Siehe u. a. B. Roberg, Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon (1274). Bonn 1964; V. Laurent/J. Darrouzès, Dossier grec de l'Union de Lyon 1273–1277. Paris 1976; J. Gill, The Church Union of the Council of Lyons (1274) Portrayed in Greek Documents, OCP 40 (1974) 5–45; D.M. Nicol, The Byzantine Reaction to the Second Council of Lyons, 1274, Studies in Church History 7 (1971) 113–146; H.-G. Beck, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich (Die Kirche in ihrer Geschichte, I/D1). Göttingen 1980, 200 ff.; B. Roberg, LexMa VI (1993) 47 f. (s.v. II. Konzil von Lyon).

93 Nicht vergessen werden darf, daß Michael ja durch einen Staatsstreich und die Ermordung des legitimen Kaisers Johannes IV. Laskaris zur Alleinherrschaft kam (dazu: G. Prinzing, Ein Mann τυραννίδος ἄξιος. Zur Darstellung der rebellischen Vergangenheit Michaels VIII. Palaiologos, in: Lesarten. Festschrift für Athanasios Kambylis zum 70. Geburtstag …, hg. von I. Vassis/G.S. Henrich/D.R. Reinsch. New York/Berlin 1998, 180–197). Zu den oppositionellen Anhängern der Laskariden gesellten sich die Arseniten, die Anhänger des auf unkanonische Weise zum Rücktritt gezwungen Patriarchen Arsenios. Siehe u. a. Geanakoplos, Emperor Michael Palaelogus (wie Anm. 1), 264 ff.

94 Siehe P. Herde, LexMa V (1991) 983–985 (s.n. Karl I. von Anjou); H. Bresc, LexMa VII (1995) 1948–1950 (s.v. Sizilianische Vesper).

Widerstände gegen die Union drohten den Staat zu destabilisieren. Bereits 1282 hatte die sog. Sizilianische Vesper die unmittelbare Gefahr aus dem Westen gebannt.

Der kritische Bericht des Georgios Pachymeres läßt deutlich seine Ablehnung der geschilderten Verfolgungsmaßnahmen erkennen. Er nennt eine nicht geringe Anzahl von konkreten Fällen, von denen zwei im hier untersuchten Zusammenhang besonders interessant sind. Ein gewisser Georgios, Sohn eines Pachomios und gelehrter *grammatistes*, und Michael Strategopulos hielten sich in Herakleia Pontike[95] auf. Sie machten sich verdächtig, weil sie – tatsächlich oder angeblich – nächtens sog. „kaiserliche Bücher“ studierten, wohl um Kenntnis über das Schicksal Michaels VIII. zu erlangen (ἐκ βίβλων δῆθεν εἰδότα βασιλειῶν). Man denunzierte sie und umgehend erfolgte ihre Verhaftung.[96] Der Kaiser setzte den Protostrator Michael Strategopulos ab, und man klagte ihn an, die Kaiserherrschaft anzustreben.[97] Der Kaiser wollte Strategopulos blenden lassen, nahm dann aber davon Abstand, da sich die Kaiserin, seine Cousine, für ihn einsetzte.[98] Dafür traf der volle Zorn des Kaisers Georgios, den Sohn des Pachomios. Dieser wurde geblendet.

Ähnlich verlief ein Prozeß gegen Ioannes Angelos, den Sohn des Despoten Michael II. Dukas (Angelos),[99] der wohl auch im Jahre 1280 stattfand. Auch

95 Es ist interessant, daß sich gerade hier, in Herakleia Pontike, einer der vier Orte befand, wo man bis in die Spätantike hinein (vgl. Amm. Marcell. [wie Anm. 11], III, 24 [22.8.16–17] Seyfarth) einen Zugang zur Unterwelt zeigte. Hier, in einem *nekumanteion,* betrieb man Totenbeschwörungen. Vgl. z. B. Plutarch, Kimon VI und zahlreiche andere antike Texte. Dazu zuletzt D. Ogden, Greek and Roman Necromancy. Princeton/Oxford 2001, bes. 29 ff. Daß Georgios Pachymeres Plutarch kannte, kann man voraussetzen. Herakleia Pontike war also von vornherein ein übel beleumundeter Ort.

96 Georges Pachymérès, Relations historiques II, ed. Faillier (wie Anm. 4), 615,22–617,11: Τῷ δὲ Παχομίου Γεωργίῳ, γραμματιστῇ γε ὄντι καὶ ἐλλογίμῳ, ἐπειδή, τῷ Στρατηγοπούλῳ Μιχαὴλ συνὼν κατὰ τὴν Πόντου Ἡράκλειαν, ὡμίλει διὰ τὴν ἡμερινὴν πρὸς τἄλλ’ ἀσχολίαν νυκτὸς τὰ πλεῖστα καὶ προσηγγέλλοντο, ἐκεῖνον μέν, τῆς στρατηγίας παραλύσας, ἀγαγὼν ἔκρινεν ὡς βασιλειῶντα, τῷ δὲ τὴν τοῦ λέγειν περὶ τούτων, ἐκ βίβλων δῆθεν εἰδότα βασιλειῶν, δεινὴν ὑποψίαν ἀνῆπτε. Κἀπειδή, προθέμενος ἐκτυφλοῦν ἐκεῖνον, ταῖς τῆς δεσποίνης δυσωπίας – ἦν γὰρ αὐτανεψία ἐκείνου – καὶ παρὰ γνώμην ἀνεχαιτίζετο, ἐκείνῳ μὲν καὶ ἔτι τὴν ποινὴν ἀνήρτα, Παχωμίῳ δὲ τὸ πᾶν τῆς ὀργῆς προσῆπτε. Τὸ γὰρ ὄνομα φρικτὸν ὂν ἀκούειν ἐκείνῳ καὶ μόνον ἔκ τινων φοιβασμάτων, ἐκποδὼν ποιεῖν τὸν ἔχοντα παρεσκεύαζεν, ὥς τί οἱ κακὸν κατὰ μοῖραν περιέχον. Ἐξέκρουε δ’ ἄρα ἡ ὁμωνυμία τὸ μάντευμα· ἐκεῖνος μὲν γάρ, τὸ μόρσιμον φεύγων, ἐξετύφλου τὸν ἄνδρα, τὸ δέ γε κατὰ Μακεδονίαν τοῦ Παχομίου χωρίον, ὅσον ἤδη ἐκεῖνον ἀναμένον, τὰς ἐπὶ τῷ θανάτῳ ηὐτρέπιζεν οἰμωγάς.

97 Jedenfalls wurde er 1293 erneut des Hochverrats bezichtigt und in einem Schauprozeß in Konstantinopel verurteilt.

98 Siehe zu ihm PLP 26898. Zur Kaiserin siehe A.-M. Talbot, Empress Theodora Palaiologina, Wife of Michael VIII, DOP 46 (1992) 295–303.

99 PLP 205 (Ioannes Angelos); zum Despoten Michael II. von Epiros siehe z. B. Nicol, Last Centuries (wie Anm. 1), 21–32.

ihm, der wie schon Michael Strategopulos mit den wichtigsten Adelsfamilien verwandt war und schon deshalb als potentieller Usurpator in Frage kam, wurde unterstellt, die Kaiserherrschaft angestrebt zu haben. Als erfolgreicher Feldherr war er außerdem sehr populär. In seinem Prozeß spielte ein Mönch namens Theodoros Kotys[100] eine verhängnisvolle Rolle. Dieser habe mit Ioannes sehr viel Zeit verbracht, und unter der Folter bekannte er, daß sie sich u. a. um die Kenntnis des zukünftigen Kaisers bemüht hätten (τὸ δὲ περὶ διαδοχῆς βασιλείας εἰδέναι); aber auch über die eventuelle Existenz von Antipoden hätten sie gemeinsam nachgedacht.[101] Die Untersuchungen wurden ohne Ansehen der Person brutal geführt. Häufig kam die Folter zum Einsatz. Ioannes Angelos beging schließlich nach seiner Blendung in der Haft Selbstmord.

Die erwähnten Praktiken, das Suchen nach den Lebensdaten des regierenden Kaisers, der ob seiner Union mit dem Papsttum allgemein verhaßt war, und die Hoffnung auf einen neuen Kaiser, der einen Wandel der Politik bewirken würde, wurden offensichtlich besonders in monastischen Kreisen gepflegt.[102] Dies jedenfalls legt der weitere Bericht des Georgios Pachymeres nahe. „Nunmehr ergriff ihn (nämlich den Kaiser) der Zorn gegen die Mönche, nicht weil sie sich von der Kirche absonderten, sondern weil sie seine Tage zählten und seine Jahre berechneten, hoffend, so eine Erleichterung angesichts der schlechten Gegenwart zu finden."[103] Auch hier finden wir wieder Versuche, die unmittelbare Zukunft zu erkennen. Natürlich sagt Georgios Pachymeres hier nichts

100 PLP 13346 (Theodoros Kotys); PLP 205 ([Angelos] Ioannes Dukas).

101 Georges Pachymmérès, Relations historiques, II, ed. Failler (wie Anm. 4), 613,9–615,4.

102 Was natürlich nicht bedeutet, daß andere Gruppen der Gesellschaft sich von ihnen fernhielten. Seit der Spätantike gab es kaum einen Kaiser (zumindest kaum einen erfolgreichen Usurpator), der nicht zur Legitimierung seiner Herrschaft eine „Prophezeiung" eines „heiligen Mannes", meist eines Mönches, für seine Propaganda nutzte. Siehe (mit der älteren Literatur) E. Kuntura-Galake, Προρρήσεις μοναχών και ανάδειξη αυτοκρατόρων στη διάρκεια των „σκοτεινών αιώνων", in: The Dark Centuries of Byzantium (7th – 9th c.), ed. by W. Kuntura-Galake. Athen 2001, 421–444. Daß Priester und Mönche heftigst gegen Kaiser agitieren konnten, ohne daß dabei „Prophezeiungen" o. ä. eine Rolle spielten, zeigt das Beispiel des Presbyters Theodoros Rhadenos (PLP 23990), der im Jahre 1315 wegen antikaiserlicher Propaganda vom Patriarchen (Ioannes XIII. Glykys) und der Synode verurteilt wurde. Siehe Das Register des Patriarchs von Konstantinopel, I, hg. von H. Hunger/O. Kresten (CFHB 19/1). Wien 1981, 214–219 (Nr. 19).

103 Georges Pachymérès, II, ed. Failler (wie Anm. 4), 617,16–18: οὐχ ὅτι τῆς ἐκκλησίας ἀποστατοῦσιν, ἀλλ' ὅτι ἡμέρας τὰς αὐτοῦ ἀριθμοῦσι καὶ χρόνους περιορίζουσιν, ὡς ἀνεσείοντες τῶν κακῶν ἐνθεῦθεν. Vgl. schon Georg. Pachym., 49,1–12; 391,12–17, 667,11–18 Faillier; ähnliches berichtet schon Nik. Chon. (wie Anm. 39) 221,31–33 van Dieten. Faillier a.a.O. 616 Anm. 2, meinte zwar, daß es sich hier um Berechnungen auf der Basis des Zahlenwertes der Buchstaben des Namens des Kaisers handelte. Das ist durchaus möglich, geht jedoch nicht direkt aus dem Text hervor. Außerdem ergibt der Zahlenwert von Michael keinen Sinn.

über „kaiserliche Bücher“, *basileiographia*, und es sind diverse andere mantische oder auch astrologische[104] Methoden denkbar, die Ioannes und Theodoros anwendeten (etwa Berechnungen auf der Grundlage des Zahlenwertes der Buchstaben bestimmter Namen, wie dies bereits in der Spätantike getrieben wurde[105]), doch ist die Wahrscheinlichkeit groß, daß auch sie in Werken der byzantinischen Apokalyptik oder in Schriften, die zur Orakelliteratur zu zählen sind, wie die „Orakel Leons des Weisen“, nach dem begehrten Wissen um die Zukunft des Kaisers suchten. Denn diese, wie auch verschiedene Apokalypsen, boten genug Zahlenmaterial, Angaben von Herrschaftsjahren und diverser prognostizierter Kaiser, die man auf Michael VIII. projizieren konnte.[106] Die besondere Erwähnung der Mönche als Gegner Michaels, die dessen „Jahre zählten“, ist ein weiteres, wenn auch nicht zwingendes, Argument dafür, hinter diesen Aktivitäten eine Benutzung von Schriften der apokalyptischen Literatur zu sehen. Dies hatte, wie schon gesagt, Tradition in monastischen und kirchlichen Kreisen.[107]

---

104 Es ist nicht auszuschließen, daß sie über ein Horoskop des Kaisers verfügten, auch wenn sich davon keine Spur erhalten zu haben scheint. Allerdings sind Horoskope bezogen auf den Tag der Krönung der Kaiser Alexios I., Manuel I. und Manuel II. überliefert (s. D. Pingree, Gregory Chioniades and Palaeologan Astronomy, DOP 18 [1964] 133–160, hier 138 mit Anm. 39; Ders., The Astrological School of John Abramius, DOP 25 [1971] 189–215, hier 193). Von Konstantin VII. ist sogar ein Horoskop zum Datum seiner Geburt (3. 9. 905) überliefert. Siehe D. Pingree, The Horoscope of Constantine VII Porphyrogenitus, DOP 27 (1973) 217–231.

105 Siehe oben Anm. 10.

106 Ausgangspunkt derartiger Rechnungen müßten die Herrschaftsdaten Michaels sein: nach dem 1. 1. 1259 wurde er Mitkaiser; anläßlich seines Einzugs in Konstantinopel am 15. 8. 1261 wurde er von dem Patriarchen Arsenios nochmals gekrönt. Dem Endzeitkaiser werden in der Regel in den verschiedenen Apokalypsen 32 Jahre zugestanden, was auf Michael schlecht paßt (vgl. z. B. die „Letzte Vision Daniels“, ed. Schmoldt, Die Schrift [wie Anm. 31], 137 [c. 59]; die „Weissagung Daniels über die letzten Zeiten“, ed. Schmoldt a.a.O., 211 [c. III,12]; die Apokalypse des Andreas Salos, ed. L. Rydén, The Andreas Salos Apocalypse. Greek Text, Translation and Commentary, DOP 28 [1974] 197–261, hier 216; The Life of St Andrew the Fool, ed. by L. Rydén, II. Uppsala 1995, 262 [l. 3842]); auch eine andere Tradition, die ihm 12 Jahre zubilligte (nach dem Vorbild Alexanders des Großen), kommt hier nicht in Frage (vgl. u. a. die „Letzte Vision Daniels“ a.a.O., 137 [c. 60]; „Der Mönch Daniel über die Siebenhügelige …“, ed. Schmoldt a.a.O., 197 [c. 22]; Apokalypse des Andreas Salos a.a.O., 218). Andere Apokalypsen billigen ihm 30 Jahre zu (u. a. „Der Mönch Daniel über die Siebenhügelige …“ a.a.O., 195 [c. 11]; K. Berger, Die griechische Daniel-Diegese. Eine altkirchliche Apokalypse [Studia post-biblica, 27]. Leiden 1976, 69 [c. VI,25]). Wirft man hingegen einen Blick in die handschriftliche Überlieferung, dann wird deutlich, daß sich hier fast alle möglichen Jahresangaben finden lassen. Es ist in methodischer Hinsicht mithin gefährlich, sich allein auf die gedruckten Texte zu verlassen.

107 Siehe schon bei Anm. 91, 102 und 103.

Ausgehend von der Erkenntnis, daß die unter der Bezeichnung *basileiographeion* im Jahre 1280 inkriminierten Schriften aller Wahrscheinlichkeit nach zum Genus der Apokalypsen zu zählen sind (wobei besonders an Daniel-Apokalypsen gedacht werden kann), erhebt sich die Frage, ob es sich hier um einen speziellen Einzelfall handelte. Byzanz kannte eine reiche apokalyptische Literatur und zahlreiche Orakel, die erst seit wenigen Jahren intensiver erforscht werden. Als „Visionen Daniels" (ὁράσεις τοῦ Δανιήλ [vel sim.]) wurden in Byzanz Schriften sehr verschiedenen Charakters bezeichnet, die allerdings ein gemeinsames Merkmal aufwiesen: Sie deuteten die Gegenwart und die Zukunft, und dies aus sehr unterschiedlichen Quellen:[108] aus den Träumen (*oneirokritika*),[109] aus dem Donner (Brontologien),[110] aus Erdbeben (Seismo-

108 Zu dieser ansonsten kaum behandelten Literatur siehe M.A. Andreeva, Političeskij i obščestvennyi ėlement vizantijsko-slavjanskich gadatel'nych knig, BSl 2 (1930) 47–73, 395–415; 3 (1931) 430–461; 4 (1932) 65–84; 5 (1933/1934) 120–161, hier bes. 143–153. Es ist bemerkenswert, daß offenbar Brontologien, Seismologien und vergleichbare Bücher zur „Handbibliothek" der Kaiser gehörten, wenn sie einen Feldzug unternahmen. Siehe Constantine Porphyrogenitus, Three Treatises on Imperial Military Expeditions. Introduction, edition, translation and commentary by J. Haldon (CFHB 28). Wien 1990, 106,196–204 (Text C), bes. ll. 199–202: … βιβλίον Ὀνειροκρίτην· βιβλίον Συναντηματικόν· βιβλίον τὸ περιέχον Περὶ εὐδείας καὶ χειμῶνος καὶ ζάλης, ὑετοῦ τε καὶ ἀστραπῶν καὶ βροντῶν καὶ ἀνέμων ἐπιφορᾶς, πρὸς τούτοις Βροντολόγιον καὶ Σεισμολόγιον καὶ ἕτερα, … (… ein Buch der Traumdeutung (Oneirokritikon), ein Buch der „Zufälle und Begebenheiten" [Synantematikon], ein Buch über gutes Wetter und Sturmwetter und Regenguß, Platzregen sowie Blitz und Donner und den Ansturm der Winde [Windstärke], dazu ein „Donnerbuch" [Brontologion] und ein „Erdbebenbuch" [Seismologion] und andere [scil. Bücher] …). Zu den verschiedenen mantischen „Deutungsmethoden" siehe Ph. Koukoules, Βυζαντινῶν Βίος καὶ Πολιτισμός, I/2. Athen 1948, 155–226; vgl. auch P. Lemerle, Le testament d'Eustathios Boilas (Avril 1059), in: Ders., Cinq études sur le XIe siècle. Paris 1977, 15–63, hier 25 (Z. 160). Siehe jetzt auch DiTommaso, The Book of Daniel (wie Anm. 31).

109 F. Drexl, Das Traumbuch des Propheten Daniel nach dem cod. Vatic. Palat. gr. 319, BZ 26 (1926) 290–314; CCAG VIII/3, 28 (Cod. 43, f. 232): Μέθοδος τῆς συγκρήσεως (sic!) τῶν ὀνήρων (sic!) Δανιὴλ τοῦ προφήτου; CCAG V/4, 99 f. (Cod. 99, f. 31): Ὀνειροκρίτης σὺν θεῷ τοῦ ἁγίου προφήτου Δανιὴλ κατὰ αβ; ebenda 100 f. (Cod. 101, f. 146r, ed. CCAG VIII/3, 172,16–28); CCAG VII, 33 (Cod. 17, f. 4v): Ὀνειροκριτικὸν βιβλίον τοῦ προφήτου Δανιὴλ πρὸς τὸν βασιλέα Ναβουχοδονοσόρ; CCAG VIII/3, 31 (Cod. 43, f. 239); CCAG XII, 24 (Cod. 3, f. 132); vgl. jetzt die ausgezeichnete Monographie von M. Mavroudi, A Byzantine Book on Dream Interpretation. The Oneirocriticon of Achmet and Its Arabic Sources (The Medieval Mediterranean, 36). Leiden/Boston/Köln 2002; K. Brackertz, Die Volks-Traumbücher des byzantinischen Mittelalters. München 1993.

110 Siehe z.B. CCAG VII, 26 (Cod. 26 , f. 71), 173 (Edition): Ἐκ τῶν ἀποκαλύψεων τοῦ προφήτου Δανιήλ. ιγ΄ Περὶ βροντισμοῦ ἄγαν; CCAG XII, 32 (Cod. 4, f. 46r), 153 f. (Edition); CCAG VII, 171; CCAG IX/1, 77 (Cod. 33, f. 1); CCAG IX/2, 42 (Cod. 58, f. 89). Zu den Brontologien siehe allgemein F.R. Trombley/A. Kazhdan, ODB 326.

logien),[111] aus metereologischen Phänomenen,[112] aus der Physiognomik relevanter Personen (*physiognomikon*),[113] aus „Würfelorakeln"[114] oder aus astrologisch-astronomischen „Künsten"[115] und – natürlich – in Form von Offenbarungen, Apokalypsen nach dem Vorbild des alttestamentarischen Danielbuches. Sie alle konnten „Visionen Daniels" heißen, eine Bezeichnung, die man sonst gemeinhin für die apokryphen Apokalypsen reservierte. Ähnlich verhält es sich mit Leon VI., dem „Weisen",[116] unter dessen Namen die verschiedensten Schriften kursierten. Die „Einsichten Leons des Weisen" (Λέοντος τοῦ Σοφοῦ γνῶμαι) z. B. bieten die eigenartigsten Berechnungen, deren Sinn sich kaum erschließt.[117] Es sei denn, sie dienen dem Verständnis des in einigen Handschriften folgenden Textes, einer „*Psephos diagnostike* des Lebens und des Todes desselben" (Τοῦ αὐτοῦ ψῆφος διαγνωστικὴ ζωῆς καὶ θανάτου).[118] Ein Text,

111 CCAG VII, 47 (Cod., f. 137v); CCAG X, 24 (Cod. 10, f. 37v); CCAG XII, Cod. 4, Cod. bibl. publicae Petropol. 575 (s. XVII), fol. 46r/v; vgl. die Ausführungen von Weinstock in CCAG V/4, 155 f.

112 Siehe z.B CCAG VII, 47 (Cod. 25, f. 137v, 138r), 50 f. (Cod. 26, f. 69r), 171 f. Edition: Ἐκ τῶν ἀποκαλύψεων τοῦ προφήτου Δανιήλ; CCAG VIII/3, 71 (Cod. 47, f. 204) Πρωγνωστικὰ ἐκ σημείων ἑκάστου μηνός (zugeschrieben dem Propheten Daniel, Andreas Salos, Papst Hippolyt); CCAG VIII/4, 8 (Cod. 67), 84 (Cod. 113, f. 19); CCAG X, 28 (Cod. 11), 154 f. (Edition): Ἐνθάδε περιέχει ὁράσεις τινὰς τοῦ προφήτου Δανιὴλ ἃς ἀπεκάλυψεν αὐτῷ ὁ Θεός; CCAG XII, 10 (Cod. 3, f. 8v); CCAG VIII/3, 40 (Cod. 44, f. 380v), 173–179 (Edition).

113 CCAG XII, 24 (Cod. 3, . 147v).

114 CCAG XII, 26 (Cod. 4, f. 13): Αὕτη ἡ πληθηνθής (= πλινθίς) ἐστιν ἐπὶ τοῦ ζαρίου τὴν ὁποίαν ἐποίησεν ὁ μέγας ἀστρονόμος καὶ σοφὸς Λέων – περὶ φαντασίας δαιμόνων; 146–151 (Edition); zu den „Würfelorakeln" siehe Au. Mau, RE II/2 (1896) 1793 (s.v. Astragalomanteia).

115 CCAG V/4, p. 100 (Cod. 10, f. 146–321); CCAG V/4, 100 (Cod. 101,); CCAG VI, 4 (Cod. 2); CCAG VIII/3, 40 (Cod. 44; f. 380v), 172–179 (Edition der 25 Kapitel dieses astrologisch-astronomischen Textes; siehe auch D. Pingree, From Astral Omens to Astrology from Babylon to Bīkāner. Rom 1997, 76); auch in CCAG IX/1, 79 (Cod. 33, f. 18), 82 (Cod. 60, f. 30 ff.); CCAG VIII/3, 82 (Cod. 60, f. 30) ; CCAG VIII/4, 8 (Cod. 67, f. 305v; CCAG VIII/3, 171,4–174,5), 84 (Cod. 113, f. 19); CCAG VII, 171 ff.; CCAG XII, 153–155; CCAG X, 28 (Cod. 11, f. 25v), 154–155 (Edition): Ἐνθάδε περιέχει ὁράσεις τινὰς τοῦ προφήτου Δανιὴλ ἃς ἀπεκάλυψεν αὐτῷ ὁ Θεός. Dieser Text (oder Teile desselben) auch in CCAG III, 12 (Cod. 15, f. 1); CCAG VII, 47 (Cod. 25, f. 137v), 50 (Cod. 26, f. 69); CCAG VIII/3, 40 (Cod. 44, f. 380v), 71 (Cod. 47, f. 204).

116 Siehe z. B. CCAG X, 24 (Cod. 10, f. 37v), 132–135 (Edition): Σεισμολόγιον σὺν Θεῷ ἁγίῳ τῶν μεγίστων σεισμῶν τῶν δώδεκα μηνῶν καὶ ζωδίων Λέοντος τοῦ σοφωτάτου βασιλέως.

117 CCAG V/4, 8 (Cod. 39): Περὶ ἀρώστου. Ψήφισμα κυροῦ Λέοντος τοῦ σοφοῦ; CCAG XII, 6 (Cod. 2): Γνῶμαι, ποίημα Λέοντος τοῦ σοφοῦ τοιαῦτα ψηφία ἔχον. Edition S. 105.

118 CCAG IV, 35 (Cod. 13, f. 263); vgl. CCAG VI, 35 (Cod. 3, f. 122v) (vgl. H. Hunger, Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek, I. Wien 1961, 287); CCAG XII, 6 (Cod. 2, f. 65v).

ebenfalls Leon zugeschrieben, ist von besonderem Interesse, gibt er doch Anweisungen, wie man zukünftige Kaiser und „Archonten“, ihre Regierungszeit oder ihr Aussehen ermitteln kann (Λέοντος φιλοσόφου περὶ βασιλέων καὶ ἀρχόντων πῶς ἔστι γνῶναι τὸ μῆκος τῆς ἀρχῆς αὐτῶν καί τι γίνεται ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτῶν sowie der Text Περὶ τῆς αὐτῆς τοῦ ἄρχοντος ἰδέας).[119] Es handelt sich hierbei tatsächlich um eine Art Anleitung, um mit astrologischen Mitteln u.a. die Regierungszeiten zukünftiger Kaiser zu ermitteln, oder den Charakter (gut oder schlecht) ihrer Herrschaft. Auch eine Anleitung zur Erforschung der Zukunft mittels der „Befragung“ der Heiligen Schrift wurde ihm zugeschrieben.[120]

Was bisher kaum thematisiert wurde, ist der „Sitz im Leben“ dieser Literatur bzw. des Denkens, das sie repräsentierte.[121] Michaels VIII. Gesetz aus dem Jahre 1280 bietet einen Anlaß, darüber nachzudenken. Deshalb seien hier einige wenige Beispiele angeführt, deren Anzahl sich leicht vermehren ließe.

III

Während der zweiten Phase des sog. Bilderstreites, in der ersten Hälfte des 9. Jhs.,[122] kam es zu einigen erstaunlichen Vorgängen, die in die Vorgeschichte der eben geschilderten Ereignisse aus dem ausgehenden 13. Jh. einzuordnen sind.[123] Der spätere Patriarch von Konstantinopel, der bis heute als Heiliger verehrte Methodios, verfaßte die Vita seines Mitkämpfers gegen den Ikonoklasmus, Euthymios von Sardes.[124] Diese Vita weist, wie schon ihr Editor Jean Gouillard

119 Ediert CCAG IV, 92–93, vgl. ebenda 14 (Cod. 4); CCAG II, 22 (Cod. 6), 52 (Cod. 7); CCAG V/4, 86 f. (Cod. 98).

120 CCAG IV, 42 (Cod. 18, f. 284v), 74 (Cod. 29, f. 28v): Μέθοδος πρωγνωστικὴ τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου καὶ τοῦ ψαλτηρίου. Ποίημα κυρίου Λέοντος τοῦ σοφοῦ; auch in CCAG VII, 33 (Cod. 17, f.1); CCAG XI/1, 111 (Cod. 12, f. 44).

121 W. Brandes, Endzeitvorstellungen und Lebenstrost in mittelbyzantinischer Zeit (7.-9. Jahrhundert), in: Varia III (Ποικίλα Βυζαντινά, 11). Bonn 1991, 9–62, stellt in dieser Hinsicht einen eher ungenügenden Beginn dar.

122 Siehe P. Schreiner, Der byzantinische Bilderstreit: kritische Analyse der zeitgenössischen Meinungen und das Urteil der Nachwelt bis heute, Sett. 34 (1988) 319–407; W.T. Treadgold, The Byzantine Revival, 780–842. Stanford 1988.

123 Die „Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit“ übergeht seltsamerweise diese Episode. Siehe PmbZ 1338 (Euthymios von Sardeis); 3448 (Joseph von Thessalonike) und 4977 (Methodios). B. Zielke, Methodios I., in: Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit, hg. von R.-J. Lilie (BBS 5). Frankfurt am Main 1999, 212 f. äußerte unberechtigte Zweifel an der überlieferten Geschichte.

124 Siehe R. Gouillard, La vie d’Euthyme de Sardes († 831) une oeuvre du patriarche Méthode, TM 10 (1987) cap. 13–14 (p. 41 ff.); siehe auch Dens., Une oeuvre inédite du patriarche Méthode: La vie d’Euthyme de Sardes, BZ 53 (1960) 36–46; dazu zuletzt (wenn auch unzureichend) D.E. Afinogenov, Iconoclasm and Ecclesiastical Freedom: Two Approaches in Ninth-Century Byzantium, in: The Christian East. Its Institutions

betonte, zahlreiche autobiographische Züge auf.[125] Sie hat mithin als erstrangige Quelle zu gelten. Methodios selbst, Euthymios und Joseph, der Erzbischof von Thessalonike (Bruder des berühmten Theodoros Studites), agierten gemeinsam gegen die verschiedenen Kaiser dieser Zeit (Leon V. [813–820], Michael II. [820–829] und Theophilos [829–842]), die sich gegen den Bilderkult entschieden hatten. Methodios teilte mit, daß seine Verhaftung und der Vorwurf des Hochverrats, den Kaiser Theophilos gegen ihn erhob, auf folgenden Vorkommnissen basierten: Es sei eine „anzeigende, denunziatorische, verräterische Schrift" (μηνυτικὴ γραφή) in die Öffentlichkeit gelangt, die dem Kaiser (also Theophilos) seinen nahen Untergang verkünde – so wie bereits eine andere derartige Schrift acht Monate vor seiner Ermordung Kaiser Leon (V.; † 25.12. 820)[126] den Tod prophezeit habe. Gleiches geschah dann mit Michael II., dessen Tod ihm fünf Monate vor seinem tatsächlichen Ableben († 2.10. 829) vorausgesagt wurde.[127]

Und nun wurde auch Theophilos der baldige Tod vorausgesagt. Da die erste und die zweite Weissagung (ungefähr) eingetroffen waren, hegte man nun auch keinen Zweifel an der Richtigkeit der dritten. Anders als seine Vorgänger reagierte Kaiser Theophilos konsequent und durchgreifend. Er ließ die drei Hauptverdächtigen – Euthymios von Sardes, Joseph von Thessalonike sowie den späteren Patriarchen Methodios – verhaften. Bei den scharfen Verhören kam Euthymios, hochbetagt, zu Tode, was ihm einen Platz im orthodoxen Heiligenkalender sicherte.[128]

Methodios selbst gab in seiner Vita des Euthymios zu, daß man ihm von kaiserlicher Seite zwei der drei erwähnten apokalyptischen Kampfschriften zuschrieb, nämlich diejenigen, die den Tod Leons V. und Michaels II. voraussagten. Er bestreitet dies keineswegs, und seine Schilderung macht fast den Eindruck, als sei er sogar etwas stolz, was schon Gouillard auffiel. Die dritte Weissagung, gegen Theophilos gerichtet, stammte aber vermutlich nicht von Methodios, denn dieser weilte zum Zeitpunkt der Abfassung der dritten anti-

and Its Thought. A Critical Reflection, ed. R.F. Taft (OCA 251). Rom 1996, 591–611, hier 602.

125 Siehe Gouillard, TM 10 (1987) 14.

126 Zu den dramatischen Vorgängen bei der Ermordung Leons V. siehe die Angaben in der PmbZ 4244; Treadgold, Revival (wie Anm. 122), 223–225.

127 Zu Michael II. siehe die PmbZ 4990. Siehe auch den bei Pertusi, Fine di Bisanzio (wie Anm. 27), 162–166 edierten Text (Logoi des Philosophen Brysos über die letzten Zeiten; nach einer kalabresischen Hs. des 10. Jhs.): Der Beginn des Schlechten auf der Erde wird kommen, wenn der Drache aus Babylon herrschen wird; er ist völlig unfähig zu sprechen, jedoch im höchsten Maße geldgierig usw. Nach Pertusi a.a.O. reflektiert der Text in apokalyptischer Form das Vordringen der Araber in Sizilien z. Z. der Herrschaft Michaels II.

128 Zum Tod des Euthymios siehe auch die Acta ss. Davidis, Symeonis et Georgii Mitylenae in insula Lesbo (BHG 494), ed. I. van den Gheyn, AB 18 (1899) 238.

kaiserlichen Schrift in Italien. Es waren also wohl Joseph und Euthymios, die, dem Vorbild des Methodios folgend, einen apokalyptischen Traktat gegen Kaiser Theophilos verfaßten und in Umlauf brachten. Das harte Vorgehen gegen Euthymios erklärt sich vermutlich genau aus diesem Umstand. Es wurde vermutet, daß es sich bei dem zweiten Traktat, der gegen Michael II. gerichtet war, um die griechische Vorlage der nur altslawisch überlieferten Daniel-Apokalypse handelte.[129] Dies ist durchaus möglich, zumal die Apokalypse eindeutig mit Michael II. endet.[130] Allerdings sollte man nicht davon ausgehen, daß dieses apokalyptische „Flugblatt", wie man etwas modernisierend sagen könnte, wirklich genau dieser Daniel-Apokalypse entsprach. Es dürfte sich um eine Kurzfassung gehandelt haben und nicht um die vollständige Apokalypse, die ein gutes Dutzend Druckseiten füllt.

Es handelte sich also nicht unbedingt in erster Linie um Maßnahmen des Kaisers Theophilos wegen des fortdauernden religiösen Widerstandes der drei Inkriminierten, es ging vielmehr um politische Agitation und um Angriffe gegen die kaiserliche Autorität selbst. Mit dem sog. Bilderstreit, in dessen Kontext die Verfolgungen von Euthymios, Joseph und Methodios bisher meist gesehen wurden, hatte die Affäre nur insofern zu tun, als hier ikonophile Gegner der gegen die Bilder gerichteten kaiserlichen Politik zu einem höchst gefährlichen Mittel griffen, um ihre theologischen Positionen duchzusetzen. Daß sie sich dabei – ob bewußt oder unbewußt – dem aus staatlicher Sicht berechtigten Verdacht des Hochverrats aussetzten, ist vielleicht sogar einem Wunsch nach dem Martyrium geschuldet.

Die erhebliche Relevanz derartiger Schriften erhellt auch eine Geschichte, die ebenfalls aus dem 9. Jh. stammt und erhebliche Spuren in der mittelbyzantinischen Historiographie hinterließ: Kaiser Leon V. habe in der kaiserlichen Bibliothek ein Buch mit „sibyllinischen Weissagungen" über die zukünftigen Kaiser des Byzantinischen Reiches gefunden, das „große Schrecken in seine Seele brachte".[131] Der sog. Theophanes Continuatus berichtet,[132] daß Leon V. in

129 Treadgold, Revival (wie Anm. 122), 276 f.; siehe jetzt auch W.T. Treadgold, The Prophecies of the Patriarch Methodius, REB 62 (2004) 229–237.

130 Alexander, Apocalyptic Tradition (wie Anm. 27), 65–72; Pertusi, Fine di Bisanzio (wie Anm. 27), 81–89.

131 Einige der einschlägigen Texte wurden schon von Lambeck in seiner Ausgabe der Oracula Leonis zusammengestellt (P. Lambeck, Leonis imperatoris cognomine Sapientis oracula, in calce a Gregorii Codini excerpta de Antiquitatibus Constantinopolitanis. Paris 1655); siehe PG 107, 1124; Mango, ZVRI 6 (1960) 62 f.; Vereecken/Hadermann-Misguich, Les Oracles de Léon le Sage (wie Anm. 60), 20 mit Anm. 4; siehe auch die folgende Anm.

132 Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus, rec. I. Bekker. Bonn 1838, 35,20–36,11 (cap. I.22); vgl. auch Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum, rec. I. Thurn (CFHB 5). Berlin 1973, 20,60–72, der Theophanes Continuatus nahezu wörtlich folgt. Siehe jetzt auch Jean Skylitzès, Empereurs de Constan-

„einem *chresmologion*" die Nachricht entdeckte, daß „am Tage von Christi Geburt alles Glück und die Kaiserherrschaft vergehen werde" (... ὁ δὲ χρησμὸς ἦν σιβυλλινικὸς ἔν τινι βίβλῳ εἰς τὴν βασιλικὴν βιβλιοθήκην). Dieses Buch enthielt nicht nur simple Weissagungen, sondern auch kolorierte bildliche Darstellungen (μορφὰς καὶ σχήματα), die die zukünftigen Kaiser zeigten. Ein Löwe war abgebildet, „mit dem Buchstaben Chi über dem Rücken bis zum Bauch" und „durch das Chi hindurch rammt ein Mann einen Pfahl in das Tier". Viele wurden befragt, was dies wohl bedeuten möge. Der damalige Quaestor, angeblich ein weiser Mann, sagte klar und deutlich, daß diese bebilderte Weissagung besage, daß ein Kaiser namens Leon am Tag der Geburt Christi dem Tod überliefert werden würde.

Eine etwas andere Version bietet Genesios.[133] „Es war ihm (Leon V.) nämlich die Zeit seiner Ermordung aus einem Orakelbuch geoffenbart worden, das geheimnisvoll andeutete, daß zwischen den Buchstaben *Chi* und *Phi* die Kehle eines wilden Löwen mit dem Schwert durchbohrt werden würde, d. h., daß zwischen Christi Geburt und dem Fest *ton photon* Leon selbst, der das Wesen eines wilden Tieres hatte, ermordet werden würde." Diese Prophezeiung sagte also seinen Tod zwischen Weihnachten (χριστοῦ γέννησις) und Epiphanias (τὰ Φῶτα) voraus. Tatsächlich wurde Leon am 25.12. 820 am Altar der Hagia Sophia ermordet.

Die Quellen, die diese Geschichte berichten, sind nicht zeitgenössisch, so daß man zweifellos von *vaticinia ex eventu* ausgehen muß. Immerhin weist die Abbildung zu einem der „Orakel Leons des Weisen" aus dem 12. Jh. eine verblüffende Ähnlichkeit mit dem beschriebenen Bild aus der kaiserlichen Bibliothek auf.[134] Aus dem 14. Jh. berichtet Nikephoros Gregoras über ein ähnliches Buch im Besitz des Kaisers Andronikos' II. (1282–1328).[135]

---

tinople. Texte traduit par B. Flusin et annoté par J.-Cl. Cheynet (Réalités Byzantines, 8). Paris 2003, 21 mit Anm. 23.

133 Iosephi Genesii regum libri quattuor, rec. A. Lesmueller-Werner/I. Thurn (CFHB 14). Berlin/New York 1978, 16,94–17,3; vgl. Byzanz am Vorabend neuer Größe. Überwindung des Bilderstreites und der innenpolitischen Schwäche (813–886). Die vier Bücher der Kaisergeschichte des Ioseph Genesios. Übersetzt, eingeleitet und erklärt von A. Lesmüller-Werner (Byzantinische Geschichtsschreiber, 18). Wien 1989, 43 f.; vgl. noch Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum, rec. I. Thurn (CFHB 5). Berlin 1973, 331,6–13; Pseudo-Symeon, in: Theophanes Continuatus (wie Anm. 132), 610,17–611,2 (hier wird der Quaestor Stephanos Kapetolites genannt; siehe PmbZ 7074, 11488).

134 Vereecken/Hadermann-Misguich, Les Oracles de Léon le Sage (wie Anm. 60), 40, 42; Mango, ZRVI 6 (1960) passim; siehe auch J. Signes Codoñer, El periodo del segundo iconoclasmo en Theophanes Continuatus. Análisi y comentario del los tres primeros libros de la crónica (Classical and Byzantine Monographs, 33). Amsterdam 1995, 159 ff., zu den Visionen u. ä. allgemein S. 162 ff.; vgl. die Abbildungen bei A. Rigo, Oracula Leonis. Padova 1988, 82 und Mango a.a.O. Abb. 9 (im Anhang) zu den entsprechenden Abbildungen der Orakel Leons des Weisen; dazu siehe auch The Oracles of

IV

Zurück ins 12. Jh.: Das Jahr 1159 war für Kaiser Manuel I. eines der schwierigsten seiner langen Regierungszeit (1143–1180),[136] sieht man einmal von der vernichtenden Niederlage ab, die er am 17. September 1176 in der wichtigen Schlacht von Myriokephalon gegen die Seldschuken[137] hinnehmen mußte.

Ende 1158 zog Manuel nach Kilikien und Nordsyrien, um die dortigen Verhältnisse in seinem Sinne zu ordnen (Thoros II. von Kleinarmenien sollte aus den kilikischen Städten vertrieben werden; Rainald von Châtillon sollte die byzantinische Oberherrschaft über Antiocheia anerkennen; Nur ad-Din von Aleppo sollte bekämpft werden).[138]

Während der Kaiser weit entfernt von der Hauptstadt weilte, scheint dort eine Verschwörung allmählich Gestalt angenommen zu haben.[139] Den wichtigsten Quellen zu diesem Vorkommnis kann man entnehmen, daß Theodoros Styppeiotes, der ἐπὶ τοῦ κανικλείου, mithin der oberste Chef der kaiserlichen Kanzlei, der durch eine erstaunliche Mischung aus Fachkompetenz und erfolgreichen Intrigen eine einzigartige Machtposition am Hofe Manuels erlangt hatte, plante, dessen Abwesenheit von der Machtzentrale auszunutzen und selbst die Macht zu ergreifen. Rahewin, der Fortsetzer der „Gesta Friderici“ Ottos von Freising,[140] berichtet, daß drei Mörder gedungen worden seien, die den Kaiser beseitigen sollten.

---

the Most Wise Emperor Leo, ed. Brokkaar (wie Anm. 60), Plate 10; PG 107, 115, fig. 1155.

135 Nicephori Gregorae Byzantine historia, cura L. Schopeni, I. Bonn 1829, 463; vgl. auch die deutsche Übersetzung Nikephoros Gregoras, Rhomäische Geschichte, übersetzt und erläutert von J.-L. van Dieten (Bibliothek der griechischen Literatur, 9). Stuttgart 1979, 241. Dazu ist Mango, ZRVI 6 (1960) 65 f. zu vergleichen. Alice-Mary Talbot (ODB 94) charakterisierte Andronikos II. als „superstitious“.

136 Zu ihm siehe das Standardwerk von Magdalino, The Empire of Manuel I (wie Anm. 90).

137 C. Foss, ODB 1429 f.

138 Zum historischen Hintergrund siehe R.J. Lilie, Byzanz und die Kreuzzüge. Stuttgart 2004, 111–114 und besonders Magdalino, The Empire of Manuel I (wie Anm. 90), 198–200.

139 Zum folgenden siehe insbes. O. Kresten, Zum Sturz des Theodoros Styppeiotes, JÖB 27 (1978) 49–103; vgl. außerdem P. Magdalino, Aspects of Twelfth-Century Byzantine Kaiserkritik, Spec. 58 (1983) 326–346, bes. 333 ff.

140 Bischof Otto von Freising und Rahewin, Die Taten Friedrichs, oder richtiger Cronica, übers. von A. Schmidt, hg. Von F.-J. Schmale, mit einem Nachtrag von F. Schwarzbauer (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, 17). Darmstadt ^{4}2000, 506/508: *Circa idem tempus Manuele Constantinopolitano imperatore circa partes Antiochie contra Turcos cum exercitu morante, unus de servis palatii, caniclinus videlicet, quem nos cancellarium dicere possumus, principi suo fraudem molitus est. Tres siquidem audacissime temeritatis iuvenes infinita corruptos pecunia ad occidendum imperatorem pellexerat,*

Von besonderer Bedeutung sind die Berichte des Niketas Choniates und des Ioannes Kinnamos, die in wesentlichen Punkten voneinander abweichen, zumindest was das eigentliche Vergehen des Theodoros Styppeiotes und des Michael Glykas angeht, auf den gleich zurückzukommen sein wird. Otto Kresten hat in einer Untersuchung[141] die Fragen der Chronologie und der tatsächlichen historischen Abläufe dieser Verschwörung geklärt. Es bleibt jedoch noch ein wesentliches Element der Vorwürfe gegen Theodoros näher zu spezifizieren. „Er sagte nämlich vielen voraus, gleichsam wie von einem Dreifuß (ὡς ἀπὸ τρίποδος ἀπεφοίβαζε), daß die Lebenszeit des Kaisers bereits gemessen sei. Der Senat müsse die Herrschaft an jemanden übertragen, der kein Jüngling (*neanias*) voller Stolz sei, sondern an einen bejahrten, erfahrenen Mann."[142] Natürlich hat man diesen Bericht über die „Weissagungen" des Theodoros Styppeiotes längst in einen Zusammenhang mit der Vielzahl von Prophetien und allen möglichen Weissagungen, die am Kaiserhof der Komnenenzeit zirkulierten, gesehen. Auch die Beschäftigung Kaiser Manuels I. mit Astrologie ist bekannt.[143] Und doch

---

ipseque statua die, quando id facinus patrari debuerat, ad occupandum aput urbem simul cum imperiali palatio imperium magnis instructus copiis prestolabatur. Tantum regis periculum cum imperatrici per occultum indicem revelatum fuisset, illa magnitudine sceleris perterrita quam velocissime marito proditionem significat; sicque detecto dolo, comprehensis sicariis, prevento criminis auctore et capto, de omnibus condigna sumuntur supplicia. Caniclinus etenim, primo effossis oculis, lingua perforato gutturi transmissa, sine miseratione miserabili vitam finivit (III,58–59).

141 Kresten, JÖB 27 (1978) 49–103.

142 Ioannis Cinnami epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum, rec. A. Meineke. Bonn 1836, 184,13–185,1: Ἐν τούτῳ δὲ τοιάσδε τινὰ ἐς τὴν βασιλέως συνέπεσεν αὐλήν. Ἦν τις ὑπογραμματέων αὐτῷ Θεόδωρος ὄνομα, ἐπίκλησιν Στυπειώτης. Οὗτος ὁ Θεόδωρος τά τε ἄλλα βασιλεῖ οἰκειότατος ἦν, καὶ δὴ καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ κανικλείου πεπίστευτο λειτουργίαν, ἀλλὰ σκαιός τις καὶ δύσνους περὶ αὐτὸν φωραθείς τε καὶ ἐξελεγχθεὶς ὄψεών τε αὐτῶν, καὶ γλώσσης ὁ κακοδαίμων ἐστέρητο. Τόν τε γὰρ τῆς ζωῆς αἰῶνα ἐκμεμετρῆσθαι βασιλεῖ ἤδη ὡς ἀπὸ τρίποδος ἀπεφοίβαζε τοῖς πολλοῖς, καὶ χρῆναι ἔλεγε τὴν Ῥωμαίων βουλὴν μηκέτι νεανίᾳ μηδὲ σφριγῶντι τὴν ἀρχὴν παραδοῦναι, ἀλλ' ἀνδρὶ γεγηρακότι τε ἀκριβῶς καὶ ἐξώρῳ τῆς ἡλικίας, ὅπως ἐκείνου τῷ λόγῳ ἄρχοντος ὡς ἐν δημοκρατίᾳ τὰ τῆς πολιτείας μᾶλλον διοικοῖτο. Zur Stelle, insbes. zur Passage ὅπως … διοικοῖτο siehe Magdalino, The Empire of Manuel I (wie Anm. 90), 198 f.; Ders., Saec. 58 (1983) 333 f.; Kresten, JÖB 27 (1978) 57. Siehe auch die englische Übersetzung Deeds of John and Manuel Comnenus by John Kinnamos, transl. by Ch.M. Brand. New York 1976, 140 f.

143 Siehe Magdalino, The Empire of Manuel I (wie Anm. 90), 200 (Hinweis auf die Orakel Leons des Weisen, die AIMA-Prophetie, die mit dem 3. Orakel Leons des Weisen zusammenhängt [vgl. Nik. Chon. [wie Anm. 39], 146, 169 van Dieten; dazu Mango, ZRVI 6 [1960] 63; C. Varzos, La politique dynastique des Comnènes et des Anges, le prédiction AIMA [sang] et l'héritage des Grands Comnènes de Trébizonde et de Anges-Comnènes-Doukas d'Epire face aux Lascarides de Nicée, JÖB 32/2 [1982] 355–360), 378 (Manuel und die Astrologie und andere Geheimwissenschaften); vgl. schon Kresten, JÖB 27 (1978) 57, 72, 74. Siehe auch das Manuel zugeschriebene astrologische Werk bei F. Cumont/F. Boll, CCAG V/1, 108–125; vgl. Magdalino a.a.O. 377 ff. Zur Rolle von

sind drei Aspekte zu beachten, die auch in diesem Fall eine Verwendung apokalyptischer Schriften bzw. der mit ihnen verwandten Kaiserorakel wahrscheinlich machen. Einzeln gesehen, mögen diese Beobachtungen nicht aussagekräftig genug sein, in der Zusammenschau jedoch stützen sie sich gegenseitig.

Die von Ioannes Kinnamos überlieferte Forderung nach einem neuen Kaiser, der kein Jüngling sein sollte, erscheint eigenartig. Manuel wurde am 28.11. 1118 geboren, war also zum Zeitpunkt der Prophezeiung bereits 41 Jahre alt. Als „Jüngling" (νεανίας oder μειράκιον) konnte man ihn somit kaum bezeichnen. Das Argument der Verschwörer, man müsse nunmehr einen älteren, abgeklärten (weniger aktiven) Kaiser zum Nachfolger machen, mußte Manuel beunruhigen. Aus heutiger Sicht ist diese Forderung überraschend, denn ein erfahrener und über eine gewisse Lebenserfahrung und Kenntnisse der praktischen Politik verfügender Kaiser wie Manuel sollte doch jedem Staatswesen zum Vorteil gereichen. Die brutale Reaktion des Kaisers mußte jedoch noch andere Beweggründe gehabt haben, die sich nicht (allein) aus dem Vorwurf ergaben, er handele wie ein unbedachter Jüngling. Tatsächlich hatte Manuel wohl zu Beginn seiner Regierung (1143) mit der Kritik an seiner Jugend zu kämpfen gehabt.[144]

Ob die Kritik am „Jüngling" Manuel I. sich auf die Figur des μειράκιον, die in zahlreichen byzantinischen Apokalypsen ihr Unwesen treibt, beziehen läßt, sei dahingestellt. Es ist auf jeden Fall möglich.[145] Die „Vision Daniels über die

---

Prophetien usw. für die Kaiser der komnenischen Dynastie und ihren Nachfolgern (Angeloi) siehe auch das von L. Oeconomos, La vie religieuse de l'Empire byzantin au temps des Comnènes et des Anges. Paris 1918, 65 ff., zusammengestellte Material.

144 Vgl. Magdalino, The Empire of Manuel I (wie Anm. 90), 334; siehe auch den sog. Manganeios Prodromos Nr. 24 (nach Magdalinos Zählung, aus dem Jahre 1147 [ed. E. Miller, Recueil des historiens des croisades. Historiens grecs, II. Paris 1875, 94 f.]) welcher Manuel explizit μειράκιον (allerdings als unbesiegbaren μειράκιον: μειράκιον ἀνίκητον) nannte. Der Manganeios Prodromos benutzte u. a. auch die Orakel Leons des Weisen, wie Magdalino a.a.O. 447 gezeigt hat. Zu den byzantinischen Vorstellungen über das Alter eines μειράκιον (bis 25 Jahre) siehe die (undatierte) Schrift Περὶ τῶν ἡλικιῶν τοῦ ἀνθρώπου, ed. J.Fr. Boissonade, Anecdota Graeca e codicibus regiis, II. Paris 1830 (Nachdruck Hildesheim 1962), 454–457.

145 Siehe die armenische Daniel-Apokalypse, trad. Kalemkiar (wie Anm. 88), 237; Andreas-Salos-Apokalypse, ed. Rydén (wie Anm. 106), 219 (= The Life of St Andrew the Fool [wie Anm. 106], II, 268 Rydén) (hier allerdings drei davon). In der „Letzten Vision Daniels" wird er mit Alexios IV. Angelos identifiziert (siehe schon oben Anm. 70); die Ὅρασις τοῦ Δανιὴλ περὶ τοῦ ἐσχάτου καιροῦ … (Vassiliev, Anecdota [wie Anm. 31], 38–43; Schmoldt, Die Schrift [wie Anm. 31], 202–218) beginnt mit dem Wehruf wegen des *meirakion*; derartige Stellen lassen sich noch weitere finden. Dem widerspricht nicht, wenn Nikephoros Chrysoberges (siehe zu ihm Kazhdan, ODB 451) am 6.1. 1204 (so der Text, doch Brand [siehe gleich], 475 meint mit guten Gründen, daß sie nie öffentlich gehalten wurde) eben dem in apokalyptischer Sicht (allerdings lange nach 1204) so verhängnisvollen Alexios IV. Angelos eine Lobrede präsentierte, die im Preis seiner Jugend (u. a. Vergleiche mit dem jungen David oder Alexander dem Großen)

letzten Zeiten" – um nur ein Beispiel von vielen zu zitieren –, die in der bisherigen Forschung meist ins 9. Jh. datiert wird,[146] beginnt bezeichnend mit dem Wehruf, bezogen auf Konstantinopel und den bevorstehenden Untergang der byzantinischen Hauptstadt, „und in den letzten Tagen wird ein Jüngling (*meirakion*) aufstehen usw." Mit ihm nimmt das Unglück, das Ende Konstantinopels und der Welt, seinen Anfang.[147]

Ein weiterer, zugegeben nicht zwingender, Umstand, der auf eine Bekanntschaft des Theodoros Styppeiotes mit apokalyptischen Schriften deutet, basiert auf einer Annahme von Kresten und Kazhdan.[148] Unter dem Namen des Patriarchen Leon Styp(p)es (1134–1143) wurde eine sehr umfangreiche Apokalypse (Περὶ συντελείας) überliefert, die zur Gruppe der Daniel-Apokalypsen zu zählen ist.[149] Der Familienname des Patriarchen, der sonst nur spärlich bezeugt ist, deutet auf seine Zugehörigkeit zur Styppeiotes-Familie, die seit dem 9. Jh. nachweisbar ist. Eine Generation vor Michael hätte also ein prominentes Mitglied seiner Sippe Verbindungen, welcher konkreten Art auch immer, zur Apokalyptik gehabt.[150]

Ioannes Kinnamos bezeichnete die Erforschung der Zukunft (den erhofften baldigen Tod) des Kaisers Manuel I. als „wie vom Dreifuß" (ὡς ἀπὸ τρίποδος). Diese Bezeichnung für divinatorische Tätigkeit, für „Erforschung" der Zukunft,

---

schwelgte. Siehe M. Treu, Nicephori Chrysobergae Ad Angelos orationes tres. 127. Programm des Königlichen Friedrichs-Gymnasiums zu Breslau. Breslau 1892, 24–35; eine englische Übersetzung (mit wichtiger Diskussion des Textes) bei Ch.M. Brand, A Byzantine Plan for the Fourth Crusade, Spec. 43 (1968) 462–475, hier 465–472.

146 Ediert von Schmoldt, Die Schrift (wie Anm. 31), 202–218 und Vassiliev, Anecdota (wie Anm. 31), 38–43 (CAVT 257; BHG 1875); zur Datierung siehe u. a. Alexander, Apocalyptic Tradition (wie Anm. 27), 77–92; Pertusi, Fine di Bisanzio (wie Anm. 27), 41, 44 f.; Möhring, Der Weltkaiser der Endzeit (wie Anm. 54), 311 (2. H. 9. Jh.); Brandes, Apokalyptische Literatur (wie Anm. 27), 316 f.; Ders., Endzeitvorstellungen und Lebenstrost (wie Anm. 121), 28 f. Obwohl der Text zweifellos Material enthält, das auf das 9. Jh. weist, sind Zweifel an einer Abfassungszeit in diesem Jahrhundert angebracht.

147 Schmoldt, Die Schrift (wie Anm. 31), 202 (cap. 1).

148 Kresten, JÖB 27 (1978) 83; Kazhdan, ODB 1972.

149 R. Maisano, L'apocalisse apocrifa di Leone di Constantinopoli (Nobilità dello spirito n.s., 3). Napoli 1975 (BHG 1871a); vgl. P. Speck, Konstantin VI, II. München 1978, 812 f. (Anm. 421); Brandes, Apokalyptische Literatur (wie Anm. 27), 318 f. Da im Text Azymen eine Rolle spielen, ist eine Datierung des überlieferten Textes ins 9. Jh., wie meist vermutet wurde, eher unwahrscheinlich. Das schließt nicht aus, daß dieser Text zahlreiche Elemente enthält, die aus dem 8. oder 9. Jh. stammen. Vielleicht gehen diese aber in erster Linie auf die Benutzung der *Chronographia* des Theophanes zurück.

150 Dabei ist es gleichgültig, ob der Patriarch Leon tatsächlich der Autor der von Maisano edierten Apokalypse ist. Schon der Umstand, daß man ihm eine solche zuschrieb, deutet – ganz allgemein gesagt – auf eine Verbindung zur apokalyptischen Literatur.

geht auf den Neoplatonismus des 6. Jhs.,[151] insbesondere auf Ioannes Philoponos, zurück,[152] den großen neoplatonischen Philosophen aus Alexandria.[153] Es ist erstaunlich und überraschend, aber diese Formulierung „wie vom Dreifuß“ findet sich – abgesehen von Philoponos im 6. Jh. – nur noch bei einem Zeitgenossen des Ioannes Kinnamos wieder, der ebenfalls Historiker war, bei Niketas Choniates.[154] Zwar erlebte die neuplatonische Literatur seit der sog. Makedonischen Renaissance im 9. und 10. Jh. eine große Beachtung (man denke nur an Leon Mathematikos, Arethas oder Photios),[155] doch findet sich eine ähnliche Formulierung erst wieder bei Niketas Choniates.

Als sich im September 1189 Friedrich Barbarossa mit seinem Kreuzfahrerheer Konstantinopel näherte und man – tatsächlich nicht unbegründet[156] – damit rechnen mußte, daß er Konstantinopel angreifen würde, „weissagte“ der Patriarch Dositheos[157] „wie von einem Dreifuß“ (καθάπερ ἀπὸ τρίποδος), daß

151 G. Dagron, Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des Patria (Bibliothèque byzantine, études 8). Paris 1984, 107–125, 132 mit Anm. 25. Zu einem „Dreifuß der Hekate“, aufbewahrt im *Praetorium* in Konstantinopel, siehe Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae, ed. I. Becker, I. Bonn 1838, 563. Zu derartigen Geräten, gefunden bei Ausgrabungen in Pergamon und Apameia (Ende 3. bzw. 6. [?] Jh.), siehe zuletzt A. Mastrocinque, The Divinatory Kit from Pergamon and Greek Magic in Late Antiquity, Journal of Roman Archaeology 15 (2002) 173–188 sowie R. Gordon, Another View of the Pergamon Divination Kit, ebenda, 189–198.

152 Siehe zu ihm B. Baldwin/A.-M. Talbot, ODB 1657 und die dort notierte Literatur.

153 Philoponi (olim Ammonii) in Aristotelis categorias commentarium, ed. A. Busse (Commentaria in Aristotelem Graeca, XIII/1). Berlin 1898 (Nachdruck 1999), 6,32; Ioannes Philoponus, De aeternitate mundi contra Proclum, ed. H. Rabe. Leipzig 1899, 318,2.

154 Siehe auch Cinnami Etheopoieia, ed. G. Bánhegyi (Magyar-Görög Tanulmányok, 23). Budapest 1943, 10 (l. 66) – bezogen auf die pythischen Orakel. Selbstverständlich spielte der „Dreifuß“ seit den Zeiten der Pythia eine zentrale Rolle im Orakelwesen.

155 P. Lemerle, Le premier humanisme byzantin (Bibliothèque byzantine, études 6). Paris 1971, 171–280.

156 E. Eickhoff, Friedrich Barbarossa im Orient (IM, Beiheft 17). Tübingen 1977, 68–74; siehe auch Der Kreuzzug Friedrich Barbarossas 1187–1190. Bericht eines Augenzeugen. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von A. Bühler (Fremde Kulturen in alten Berichten, 13). Stuttgart 2002, 27 (mit den Verweisen).

157 Dieser hatte sich Isaak II. bereits durch frühere Weissagungen empfohlen, da er ihm sein Kaisertum vorausgesagt hatte. Daß Isaaks Denken stark von eschatologischen Vorstellungen geprägt war – auch seine eigene Rolle betreffend – , hat zuletzt P. Magdalino, Isaac II, Saladin and Venice (demnächst in: The Expansion of the Orthodox World, ed. J. Shepard. Aldershot [im Druck]) gezeigt. Ich danke Paul Magdalino auch an dieser Stelle herzlich für die Überlassung des ungedruckten Manuskripts. Isaak machte Dositheos zuerst zum (in Konstantinopel residierenden) Patriarchen von Jerusalem. Dann installierte er ihn zeitweise als Patriarchen von Konstantinopel. Möglicherweise entstand aus diesem Anlaß die Schrift Περὶ μεταθέσεων (Rhalles/Potles, Syntagma [wie Anm. 13] V, 391–394 = PG 119, 904–909; J. Darrouzès, Le traité des transferts. Édition critique et commentaire, REB 42 [1984] 147–214 [Text: 171–189]; vgl. Beck, Kirche und

die Franken durch das Xylokerkos-Tor (das heutige Belgrat kapı)[158] in die Stadt eindringen und viele Untaten begehen würden. Dann allerdings werde Gottes Rache sie treffen und sie geschlagen werden.[159] Kaiser Isaak II. reagierte völlig logisch im Kontext seines Denkens und des Erfahrungs- und Denkhorizonts seiner Zeit.[160] Da er das Heer des 3. Kreuzzugs in offener Feldschlacht nicht vernichten konnte, dazu war das Heer Friedrich Barbarossas zu kampfstark, wie sich bei mehreren Gelegenheiten deutlich gezeigt hatte, verlegte er ihm den Weg des offenbar als sicher erwarteten Angriffs auf die Hauptstadt: Er ließ das Xylokerkos-Tor vermauern. Erst 1346 wurde es wieder geöffnet.[161] Bald jedoch, jedenfalls lange vor 1453, wurde es wieder verbarrikadiert, und in diesem Zustand blieb es bis 1886. Auch die Osmanen kannten die byzantinischen Vaticinien.[162]

So jedenfalls berichtet es Niketas Choniates, Zeitgenosse, hoher Staatsbeamter, Augenzeuge, aufmerksamer Beobachter und Berichterstatter.[163] Diese Weissagung sei, so Niketas, auch die Ursache dafür gewesen, daß Isaak den Friedensbeteuerungen Friedrich Barbarossas keinen Glauben schenkte. Entsprechend befahl er Angriffe gegen die Kreuzfahrer und verbündete sich wahrscheinlich sogar mit Saladin, dem Erzfeind der Lateiner.[164]

theologische Literatur [wie Anm. 87], 657 f.; V. Grumel, Le Περὶ μεταθέσεων et le patriarche de Constantinople Dosithée, [R]EB 1 [1943] 239–249), die eine wichtige Rolle in der kanonistischen Literatur der folgenden Jahrhunderte spielte. Vgl. noch M. Angold, Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261. Cambridge 1995, 122 f.; V. Grumel, DHGE 14 (1960) 699; Ch.M. Brand, Byzantium Confronts the West, 1180–1204. Cambridge/Mass. 1968, 100 f., 342 Anm. 63.

158 Siehe zu diesem Tor R. Janin, Constantinople byzantine. Paris 1964, 274 f.; Müller-Wiener, Bildlexikon (wie Anm. 37), 287, 293, 295; Berger, Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos (wie Anm. 36), 621 f.

159 Text in Anm. 164.

160 Lilie, Byzanz und die Kreuzzüge (wie Anm. 138), 138 verweist allein auf den „Aberglauben“ Isaaks II.

161 Ioannis Cantacuzeni Historiarum libri IV, ed. L. Schopen, II. Bonn 1830, 558.

162 Siehe z. B. St. Yerasimos, La fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les traditions turques. Légendes de l'empire (Bibliothèque de l'Institut Française d'Études Anatoliennes d'Istanbul, 31). Paris 1990.

163 In den Jahren 1188/1189 war Niketas Choniates προεστὼς τοῦ ἐπὶ τῶν κοινῶν χρημάτων κοιτῶνος, einer der höchsten Beamten der Finanzverwaltung in der Reichszentrale. Vorher oder gleichzeitig war er „Sekretär“ des Kaisers Isaak II. Zum Zeitpunkt des Einmarschs des Heeres Friedrich Barbarossas ins Byzantinische Reich kommandierte er in Philippopolis (Plovdiv), war also unmittelbar selbst in die von ihm beschriebenen Vorgänge involviert. Zu Beginn des Jahres 1190 war er vermutlich λογοθέτης τοῦ δρόμου (oder πρωτονοτάριος τοῦ δρόμου?) und mithin zuständig für die auswärtigen Beziehungen. Siehe J.-L. van Dieten, Niketas Choniates. Erläuterungen zu den Reden und Briefen nebst einer Biographie (Supplementa Byzantina, 2). Berlin/New York 1971, 27–33.

164 Zum Verhältnis Isaaks II. zu Friedrich Barbarossa siehe Eickhoff, Friedrich Barbarossa im Orient (wie Anm. 156), 61–77; M. Bachmann, Die Rede des Johannes Syropulos an

Es ist bisher nicht bemerkt worden,[165] daß es sich bei der Schließung des Xylokerkos-Tores durch Isaak II. nicht einfach um eine Erscheinungsform „finstersten Aberglaubens“ handelte, den es natürlich auch im 12. Jh. (wie zu allen Zeiten) gab.[166]

Beschäftigt man sich ernsthaft mit der mittelalterlichen apokalyptischen Literatur – egal ob im griechischen Osten oder im lateinischen Westen[167] –, so

---

den Kaiser Isaak II. Angelos (1185–1195). Inaug.-Diss. München 1935, bes. 65–67; K. Zimmert, Der deutsch-byzantinische Konflikt von Juli 1189 bis Februar 1190, BZ 12 (1903) 43–77; zum eventuellen Bündnis mit Saladin siehe demnächst Magdalino, Isaac II, Saladin and Venice (wie Anm. 157); Angold, The Fourth Crusade (wie Anm. 63), 64 ff. und H. Möhring, Saladin und der dritte Kreuzzug (Frankfurter Historische Abhandlungen, 21). Wiesbaden 1980, 177 ff.; Ch.M. Brand, The Byzantines and Saladin, 1185–1192: Opponents of the Third Crusade, Spec. 37 (1962) 167–181; Nik. Chon. (wie Anm. 39), 404,94–7 van Dieten: Ταῦτα δὲ γράφων ἦν τῷ δοξάζειν παρ᾽ ἑαυτῷ καθάπερ ἀπὸ τρίποδος τοῦ τότε πατριάρχου τοῦ Δοσιθέου, περὶ οὗ ἐροῦμεν τὰ εἰκότα μετὰ βραχύ, μηδέποτε προθέσθαι τὸν ῥῆγα τὴν Παλαιστίνην καταλαβεῖν, ἀλλὰ τὴν τρέφειν καὶ τὴν ὁρμὴν κατὰ τῆς βασιλίδος τῶν πόλεων, καὶ μέλλειν ἐκ τοῦ δῆθεν ἀναμφιλέκτου διὰ τῆς λεγομέμης Ξυλοκέρκου πυλίδος τῆς πόλεως ἔνδοθι γενέσθαι καὶ δρᾶσαι πρῶτον τὰ ἀπευκταῖα, παθεῖν δ᾽ ἔπειτα τὰ ἀντίρροπα τοῖς δικαίοις τοῦ θεοῦ σταθμίοις. καὶ τοιαύταις φαύλαις προληφθεὶς γνώμαις αὐτήν τε τὴν Ξυλόκερκον διὰ τιτάνου καὶ ὀπτῆς πλίνθου ἀπέφραξε … Vgl. O City of Byzantium, Annals of Niketas Choniatēs, transl. by H.J. Magoulias. Detroit 1984, 222; Abenteurer auf dem Kaiserthron. Die Regierungszeit der Kaiser Alexios II., Andronikos und Isaak Angelos (1180–1195) aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates übersetzt … von F. Grabler (Byzantinische Geschichtsschreiber, 8). Graz/Wien/Köln 1958, 207 f.; Niceta Coniata, Grandezza e catastrofe di Bisanzio (Narrazione cronologica), II, a cura di A. Pontani. s.l. 2001, 428.

165 Siehe jedoch schon Brandes, Die Eroberung Konstantinopels im Jahre 1204 (wie Anm. 55) zu diesem bemerkenswerten Vorgang. Inzwischen hat auch P. Magdalino, Prophecies on the Fall of Constantinople, in: Urbs capta. The Fourth Crusade and its Consequences, ed. by A. Laiou. Paris 2005, 41–53, hier 51, unabhängig von mir den Zusammenhang erkannt. Ihm sei für die Überlassung seines damals noch ungedruckten Manuskripts gedankt.

166 Man denke nur an die „Aktivitäten“ des Skleros Seth, über die Niketas Choniates berichtet, siehe Nik. Chon. (wie Anm. 39), 147 f., 339 f. van Dieten (dazu C.F. Further/E.H. McNeal, The Story of Isaac and Andronicus, Spec. 9 [1934] 324–329); vgl. Magdalino, The Empire of Manuel I (wie Anm. 90), 379; siehe allgemein R.P.H. Greenfield, Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology. Amsterdam 1988; A. Delatte/Ch. Josserand, Contribution à l’étude de la démonologie byzantine, AIPhO 2 (1934 = Mélanges Bidez) 207–232. Einen bemerkenswerten Text, der aus der Retrospektive diese Vorgänge behandelt (basierend auf Niketas Choniates), edierte J. Müller, Byzantinische Analekten (Sb. der Kaiserl. AdW Wien, phil.-hist. Kl., Abh. 9). Wien 1852, 336–365; dazu siehe C. Matzukis, Oracles, Visions and Divine Intervention (in Constantinople) in the Context of a Fourteenth-Century Poem, Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 68/69 (1986/1987) 5–21.

167 Wobei die Skepsis unter Mediävisten größer zu sein scheint als unter Byzantinisten. Vgl. zuletzt R. Schieffer, Neues von der Kaiserkrönung Karls des Großen (Sb. der Bayer. AdW, phil.-hist. Kl., Jg. 2004, H. 2). München 2004, 20–24, der, bei aller Ausgewogenheit der Darstellung, seine Bedenken nicht verhehlen kann. Ihm folgte zuletzt M.

wird man schnell mit der Frage nach der Relevanz derartiger Forschungen konfrontiert. Eine gewisse Bedeutung für Probleme der Mentalitäts- oder der Geistes- und Kulturgeschichte in einem allgemeinen Sinne wird zwar zugestanden; doch eine Rolle für den Verlauf der „großen Politik", für bestimmte Motive des Handelns historisch wichtiger Persönlichkeiten anzunehmen, stößt in der Regel auf Ablehnung oder Unverständnis. Doch im Falle des Kaisers Isaak II. Angelos, der sich offenbar sogar als den in der Apokalyptik so bedeutenden Endzeitkaiser begriff, wie Paul Magdalino kürzlich zeigte,[168] ist eine Beeinflussung seines politischen Handelns durch apokalyptische Vorstellungen mit Händen zu greifen. Das betrifft nicht nur die Vermauerung eines Tores der byzantinischen Hauptstadt, durch das der feindliche Angriff erwartet wurde, sondern – wie eben ausgeführt – auch wesentliche Aspekte seiner Außenpolitik.

Die Weissagung des Patriarchen Dositheos und die Reaktion des Kaisers Isaak II. Angelos darauf sind nichts anderes als die Projektion einer fast 500 Jahre alten apokalyptischen Untergangsprophetie auf ihre konkrete Gegenwart im Jahre 1189. Während der letzten großen Belagerung Konstantinopels durch die muslimischen Araber in den Jahren 717/718 entstand ein endzeitlich geprägter Text,[169] der die unmittelbar bevorstehende Eroberung Konstantinopels voraussagte. „Ismael" (hier: die muslimischen Araber) werde durch eben das Xylokerkos-Tor in die Stadt eindringen. Erst am *bous* würden sie durch

Becher, Mantik und Prophetie in der Historiographie des frühen Mittelalters. Überlegungen zur Merowinger- und frühen Karolingerzeit, in: Mantik. Profile prognostischen Wissens in Wissenschaft und Kultur, hg. von W. Hogrebe. Würzburg 2005, 167–187.

168 Siehe Magdalino, Isaac II, Saladin and Venice (wie Anm. 157). Schon allein der Umstand, daß Isaak II. davon ausging, er würde 32 Jahre regieren (Nik. Chon. [wie Anm. 39], 419,8 van Dieten), also genau die Regierungsdauer, die die byzantinische Apokalyptik in der Regel dem Endzeitkaiser zubilligt (siehe schon oben Anm. 106), spricht für Magdalinos (mit weiteren Argumenten und Quellenstellen abgesicherte) Meinung. Siehe schon Mango, ZRVI 6 (1960) 64.

169 Dazu ausführlich W. Brandes, Die Belagerung Konstantinopels 717/718 als apokalyptisches Ereignis. Zu einer Interpolation im griechischen Text der Pseudo-Methodios-Apokalypse, in: Byzantina Mediterranea. Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag, hg. von K. Belke/E. Kislinger/A. Külzer/M.A. Stassinopoulou. Wien 2007, 65–91. Siehe schon Dens., Ephesos in byzantinischer Zeit, Klio 64 (1982) 611–622, hier 619; Ders., Apokalyptisches in Pergamon, Bsl. 48 (1987) 1–11, hier 8; Ders., Apokalyptische Literatur (wie Anm. 27), 315; Ders., Anastasios ὁ δίκορος: Endzeiterwartung und Kaiserkritik in Byzanz um 500 n. Chr., 90 (1997) 24–63, hier 52 mit Anm. 195 und 196; Ders., Byzantine Cities in the Seventh and Eighth Centuries – Different Sources, Different Histories? in: The Idea and Ideal of the Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages, ed. by G.P. Brogiolo/B. Ward-Perkins (Transformation of the Roman World, 4). Leiden/Boston/Köln 1999, 25–57, hier 49–53; siehe auch W.J. Aerts, Zu einer neuen Ausgabe der „Revelationes" des Pseudo-Methodius (Syrisch-Griechisch-Lateinisch), in: XXIV. Deutscher Orientalistentag, vom 26. bis 30. September 1988 in Köln. Ausgewählte Vorträge, hg. von W. Diem und A. Falaturi (ZDMG, Suppl. 7). Stuttgart 1990, 123–130.

Gottes Eingreifen gestoppt und aus der Stadt unter großen Verlusten vertrieben werden.[170] Dieser kurze Text wurde später in die 1. griechische Redaktion der Apokalypse des Pseudo-Methodios interpoliert und fand so, als Bestandteil der wichtigsten apokalyptischen Schrift, eine größere Verbreitung. Dositheos ersetzte „Ismael“ einfach durch *Alemannoi* und konnte so deren negativen Charakter und ihre üblen Absichten „beweisen“.

Zurück ins Jahr 1159 und zur Affäre des Theodoros Styppeiotes, die übrigens mit Blendung, Abschneiden der Zunge und langjähriger Inhaftierung endete. Etwa zur selben Zeit wurde auch ein Verfahren gegen Michael Glykas, der als Autor und Historiker bekannt ist,[171] eröffnet. Er hatte einen subalternen Posten (*grammatikos*) in der kaiserlichen Kanzlei inne und war entsprechend ein Untergebener der Theodoros Styppeiotes. Einen Zusammenhang zwischen den Gerichtsverfahren der beiden hat Kresten bewiesen.[172] Glykas war wohl als „Mitläufer“ in die Verschwörung verwickelt bzw. wurde als ein solcher behandelt. Sein Verfahren, das mit „leichter Blendung“ endete, soll hier allein deshalb erwähnt werden, weil Michael Glykas wegen Zauberei und Magie angeklagt und verurteilt wurde. Es ist nicht auszuschließen, daß sich hinter diesem Vorwurf ebenfalls die „kaiserfeindliche“ Benutzung apokalyptischer Schriften bzw. von Kaiserorakeln verbirgt. Michael Glykas ist immerhin der einzige byzantinische Historiker (und einer der ganz wenigen Autoren der tausendjährigen byzantinischen Literaturgeschichte), der in seinem Geschichtswerk ausdrücklich eine der nach dem 7. Jh. entstandenen byzantinischen Apokalypsen zitiert, nämlich die des Pseudo-Methodios.[173]

Bereits vor Jahrzehnten machte Cyril Mango auf den Umstand aufmerksam, daß sich seit dem ausgehenden 11. Jh. eine bemerkenswerte Verbindung zwi-

---

170 Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen, I, hg. von W.J. Aerts/G.A.A. Kortekaas (CSCO 569; Subisdia 97). Louvain 1998, p. 172 (13,9): Οὐαί σοι, Βύζα, ὅτι ὁ Ἰσμαὴλ παραλαμβάνει σε· περάσει γὰρ πᾶς ἵππος Ἰσμαὴλ καὶ στήσει ὁ πρῶτος αὐτῶν τὴν σκήνην αὐτοῦ κατέναντί σου, Βύζα, καὶ ἄρξηται πολεμεῖν καὶ συντρίψει τὴν πύλην Ξυλοκέρκου καὶ εἰσελεύσεται ἕως τοῦ Βοῦς βοήσει σφόδρα καὶ Ξηρόλοφος κραυγήσει, συγκοπτόμενοι ὑπὸ τῶν Ἰσμαηλιτῶν. Vgl. auch den 2. Band mit den Kommentaren (CSCO 570; Subsidia 98). Louvain 1998, 49 f. (allerdings sehr defizitär); der Text auch bei Schmoldt, Die Schrift (wie Anm. 31), 282. Siehe jetzt besonders A. Berger in diesem Band (S. 135–155).

171 Siehe zu ihm P. Schreiner, LexMa IV (1993) 1519 (mit Literatur; zu ergänzen ist Kresten [wie in Anm. 139]).

172 Kresten, JÖB 27 (1978) bes. 66–73, 90–95.

173 Michaelis Glycae annales, rec. I. Bekker. Bonn 1836, 223,18–20: ἱερὸς Μεθόδιος, φάσιν ὅτι ὁ Λάμεχ φονεύσας τὸν Κάιν κατ᾽ ἄγνοιαν (τύφλος γὰρ ἦν) θανάτῳ παρέδωκεν. Bezieht sich auf Pseudo-Methodios [2] 1,4 (76 Aerts [wie Anm. 170]); Glykas spricht sich übrigens gegen die zitierte Ansicht des Pseudo-Methodios aus. Die Stelle beweist jedenfalls, daß Michael Glykas die Apokalypse des Pseudo-Methodios kannte und es sogar wagte, sie zu zitieren (allerdings an einer „unverfänglichen“ Stelle).

schen Leon dem Weisen (und seinen „Orakeln“) und dem Propheten Daniel feststellen läßt.[174] Um das Jahr 1200 herum besuchte der russische Pilger Antonij (als Laie Dobrynja Jadrejkovič; später u. a. Erzbischof von Nowgorod) Konstantinopel.[175] In dem Bericht über seine Wallfahrt zu den zahlreichen verehrungswürdigen Reliquien in Konstantinopel (*Kniga palomnik*) teilt er mit, daß Leon der Weise aus der Grabstätte des heiligen Propheten Daniel in „Babylon“ eine Schrift genommen und diese abgeschrieben habe. Die Schrift aber enthielt Nachrichten über die zukünftigen Kaiser Konstantinopels, solange die Stadt noch bestehen werde.[176] Dies zeigt, so schon Mango, daß um 1200 bereits Weissagungen Leons bekannt waren. Interessanterweise wurden diese aber auf den Propheten Daniel zurückgeführt!

Die Reliquien des Propheten Daniel als Objekte der Verehrung tauchen vereinzelt seit dem ausgehenden 10. Jh. in den Quellen auf.[177] Nach den *Patria* hat sie Helena, die Mutter Konstantins des Großen, nach Konstantinopel gebracht.[178] In einer Krypta der Romanoskirche befanden sich die Sarkophage Daniels und der drei Jünglinge, wie verschiedenen Pilgerberichten zu entnehmen ist.[179]

174 Mango, ZRVI 6 (1960) 71 f.

175 S. Franklin/A. Cutler, ODB 124; Podskalsky, Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus’ (wie Anm. 82), 200 f.

176 Itineraria Rossica. Altrussische Reiseliteratur, hg. und übers. von K. Müller. Leipzig 1986, 105: „Jener Kaiser, der Herrscher Leon, nahm die Urkunde in der Grabstätte des heiligen Propheten Daniel und schrieb sie ab, wie es Philosophen tun; die Urkunde besagt, wer in Zargrad Kaiser sei, solange es besteht.“ Siehe auch die französische Übersetzung von M. Ehrhard, Le livre du pèlerin d’Antoine de Novgorod, Romania 58 (1932) 44–65, hier 51 f. zu Leon dem Weisen, der in Babylon im Grab des Propheten Daniel ein Manuskript gefunden habe; es wurde später ins Griechische übersetzt: „on y trouve inscrits les noms des tsars grecs et de tous ceux qui doivent être tsars tant qu’existera Tsargrad“. In einer anderen Hs.: „…, ayant pris un manuscrit dans le tombeau du saint prophète Daniel, le transcrivit avec sagesse et annonça qui serait tsar à Tsargrad aussi longtemps que Tsargrad subsisterait. “

177 Daniel wurde am 17. Dezember verehrt. Siehe Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae, ed. H. Delehaye (Propylaeum ad AASS Novembr.). Bruxelles 1902, 317,16–320,8.

178 Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως, in: Scriptores originum Constantinopolitanarum (wie Anm. 36), 245,3–12 (III.81) Preger; dazu Berger, Patria (wie Anm. 158), 667–669.

179 G.P. Majeska, A Medaillon of the Prophet Daniel in the Dumbarton Oaks Collection, DOP 28 (1974) 361–366, hier 363 mit Anm. 12; Ders., Russian Travellers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries (DOS 19). Washington D.C. 1984, 326–329; J. Ebersolt, Sanctuaires de Byzance. Recherches sur les anciens trésors des églises de Constantinople. Paris 1921, 108 f.; Manuelis Philae carmina, ed. E. Miller, I. Paris 1855, 51 Nr. 108; siehe auch K.N. Ciggaar, Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais, REB 34 (1976) 211–267, hier S. 262 (§ 59).

V

Die behandelten drei historischen Vorgänge, in der ersten Hälfte des 9., in der Mitte des 12. und am Ende des 13. Jhs., die alle als hochverräterische Aktionen gegen den jeweils regierenden Kaiser erscheinen, haben eine Gemeinsamkeit: Es wurden apokalyptische Schriften bzw. Kaiserorakel, die mit diesen sehr eng verwandt sind, benutzt, um die politische Position des angegriffenen Kaisers zu unterminieren. Die Kaiser reagierten stets überaus heftig, und Verstümmelungen oder Todesstrafen waren die Folge.

Kaiser wie Opponenten, das wird deutlich, glaubten gleichermaßen an die Relevanz derartiger Schriften. Beide Seiten sahen in ihnen göttliche Offenbarungen, den Menschen vermittelt durch heilige Männer, an deren Wahrheitsgehalt nicht gezweifelt wurde. Das Verfassen, Verbreiten und der Besitz dieser Schriften war seit der Spätantike nach geltendem Recht verboten. Die angedrohten Strafen waren gravierend.

Das eigenartige Phänomen, daß die byzantinische apokalyptische Literatur auf der einen Seite durch zahlreiche (meist sehr späte) Handschriften überliefert wurde und daß auf der anderen Seite es fast keine direkten Hinweise auf sie in der sonstigen Literatur gibt (indirekte gibt es einige), kann vielleicht durch diese rechtliche Situation erklärt werden. Wer wollte sich schon in den Dunstkreis eines eventuellen Hochverrats begeben? Das taten „Überzeugungstäter" wie Methodios und sein Anhang in der ersten Häfte des 9. Jhs. und Personen, die ernsthaft auf einen Umsturz hinarbeiteten, oder Menschen, die an ihrer Gegenwart (am regierenden Kaiser) verzweifelten und auf eine Besserung der als unerträglich empfundenen Gegenwart in der Zukunft hofften.

Offenbar war man sich staatlicherseits und – auf der anderen Seite – im Kreis der byzantinischen Literaten, die meist vom Hof und dessen Wohltaten abhängig waren, stets der potentiellen Gefährlichkeit der Apokalypsen und Orakel bewußt und vermied es, durch ihre Verbreitung oder ausführliche Benutzung im eigenen literarischen Schaffen in den Verdacht zu geraten, mit ihrer Hilfe den Kaiser zu kritisieren und sich mithin der Gefahr der Verfolgung oder doch wenigstens des Gunstentzuges auszusetzen.

Vielleicht läßt sich auch so (u.a.) das auffällige Phänomen erklären, daß ca. 80–90% aller Handschriften (eine grobe Schätzung), die derartige Texte überliefern, aus der Zeit nach 1453 stammen. Nachdem der byzantinische Staat und sein Kaiser verschwunden waren, konnte man auch nicht mehr des Hochverrats gegen diese verdächtigt werden.[180]

---

180 Dies ist natürlich nur eine Hypothese. Daß nach 1453 die Produktion von Handschriften mit apokalyptischen Texten und Orakeln etc. enorm zunahm, hing sicher auch mit dem für das Jahr 1492 n.Chr. (7000 der byzantinischen Ära) erwarteten Weltende zusammen. In diesem Zusammenhang suchte man die Erklärung des Untergangs des

Diese schlechte Überlieferungslage macht es notwendig, die existente und viel zu wenig beachtete lateinische Übersetzungsliteratur in die byzantinistische Forschung einzubeziehen, zumal diese westlichen Texte wesentlich besser überliefert sind als ihre griechischen Vorlagen.

Derartige Forschungen könnten sich auch stimulierend auf die lateinische Mediävistik auswirken. Die Rezeption byzantinischer Schriften apokalyptischen Charakters erfolgte ja nicht zufällig im 13. Jh., beginnend im 12. Jh., in einer Zeit, in der ja auch der Westen eine in apokalyptischen Formulierungen und Begriffen schwelgende Publizistik kannte[181] und die Schriften eines Joachim von Fiore ihre Wirkung entfalteten. Dieses transkulturelle Phänomen verdient eine intensivere Beschäftigung als bisher geschehen. Seine Erforschung könnte dazu beitragen, zu einem besseren Verständnis der Formierung des historischen Europa beizutragen. Dieses nahm mehr Elemente aus dem griechischen Osten auf, als man gemeinhin annimmt.[182] Die hier behandelten Vorgänge zeigen, daß eine

Byzantinischen Reiches auch im Kontext der universaleschatologischen Vorstellungen. Siehe dazu zuletzt Brandes, Der Fall Konstantinopels 1453 als apokalyptisches Ereignis (wie Anm. 66). Die um das Jahr 1000 a.D. auch in Byzanz bemerkbare gesteigerte Endzeiterwartung ist inzwischen durch eine erstaunlich große Anzahl eindeutiger Textzeugnisse belegt (siehe W. Brandes, Liudprand von Cremona (*Legatio* cap. 39–41) und eine bisher unbeachtete west-östliche Korrespondenz über die Bedeutung des Jahres 1000 a.D., BZ 93 [2000] 435–463; P. Magdalino, Une prophétie inédite des environs de l'an 965 attribué à Léon le Philosophe [Ms Karakallou 14, f. 253^{r}-254^{r}], TM 14 [2002] 391–402; Ders., The Year 1000 in Byzantium, in: Byzantium in the Year 1000, ed. by P. Magdalino [The Medieval Mediterranean, 45]. Leiden/Boston 2003, 233–270; I. Ševčenko, Unpublished Byzantine Texts on the End of the World about the Year 1000 AD, TM 14 [2002] 561–578), doch spiegelt sich dies nicht (was natürlich angesichts der bekannten Überlieferungsbedingungen griechischer Handschriften zu erwarten ist) im bekannten Handschriftenbestand wider.

181 Siehe u. a. H.M. Schaller, Endzeit-Erwartung und Antichrist-Vorstellungen in der Politik des 13. Jahrhunderts, in: Ders., Stauferzeit. Ausgewählte Aufsätze (MGH – Schriften, 38). Hannover 1993, 25–52 (ursprgl. 1972); M. Reeves, The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism. Notre Dame/London ^{2}1993.

182 Es wurde festgestellt, daß gerade im 11. und 12. Jh., als in Byzanz wie in Westeuropa ein allgemeiner geistiger Aufbruch registriert werden kann, Kontakte auf einer intellektuell anspruchsvolleren Ebene kaum zu finden sind. Siehe R. Browning, Enlightment and Repression in Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries, Past and Present 69 (1975) 3–23, hier bes. 19 f. Siehe bes. Ch.H. Haskins, The Renaissance of the 12th Century. Cambridge 1927. Zur Sicht Joachims von Fiore und seiner Anhänger auf die Griechen siehe B.E. Whalen, Joachim von Fiore and the Division of Christendom, Viator 34 (2003) 89–108; A.-D. van den Brincken, Die ‹Nationes Orientalium› im Verständnis der lateinischen Historiographie. Köln 1973, 32–34; H. de Lubac, La postérité spirituelle de Joachim de Fiore. Paris 1978, 36–38. Auf der anderen Seite deutet das verstärkte Auftauchen byzantinischer Motive in dieser Zeit in den gansons de geste und in der volkssprachigen Dichtung Westeuropas im 12. und 13. Jh. auf umfangreiche Kontakte, die sich eben nicht in der „gelehrten Literatur" widerspiegeln. Siehe

scheuklappenartig verengte Sicht auf Byzanz der byzantinistischen Forschung nicht weiterhilft. Ihre Untersuchung vermag vielleicht auch die Forschung zu befruchten, die sich mit Texten befassen muß, deren Ursprung im Osten liegt. Eine Klärung der Rezeption dieses Gedankengutes sowie der konkreten Rezeptionsbedingungen kann zu bemerkenswerten Einsichten führen. Die Erforschung dieser spezifischen Form des Wissenstransfers steht noch in ihren Anfängen.

I. Seidel, Byzanz im Spiegel der literarischen Entwicklung Frankreichs im 12. Jahrhundert. Frankfurt usw. 1977, 57 ff.

Die Weissagungen über einen Kaiser Friedrich am Ende der Zeiten

Hannes Möhring

I.

Nur wenige Herrscher haben die Meinungen von Freund und Feind zu Lebzeiten und auch später noch derart polarisiert wie Kaiser Friedrich II. Im Jahre 1239 ein zweites Mal exkommuniziert, wurde er von Papst Gregor IX. als der für das Ende der Zeiten erwartete Antichrist bekämpft.[1] Seine Anhänger dagegen scheuten sich nicht, ihn mit dem Messias zu vergleichen. Sogar der melkitische Patriarch von Alexandria schrieb 1223 in einem Brief an Papst Honorius III., daß Friedrich, der zum Kreuzzug aufzubrechen gelobt hatte, von den ägyptischen Christen erwartet werde wie seinerzeit Christus von den Heiligen. Friedrichs offizielle Briefe zeigen, daß er solche Vergleiche auch selbst liebte und er Gregor IX. dadurch auf für diesen unerträgliche Weise provozierte.[2]

Friedrich II. starb am 13. Dezember 1250. Obwohl er in Palermo beigesetzt wurde und sein Leichnam nicht etwa verschollen blieb, machte sich nach seinem Tod der Glauben breit, er sei gar nicht gestorben und werde demnächst wiederkehren – oder einer seiner Nachkommen, ein dritter Friedrich, werde sein Werk als Verfolger oder Reformer der Kirche zu Ende führen. Dabei verband sich mit der Erwartung, daß an dem für nahe gehaltenen Weltende bisher Unmögliches möglich werde, vielfach die Hoffnung auf ein unter Friedrichs Regierung wieder starkes Kaisertum und Reich, auf kirchliche wie gesellschaftliche Reformen und auf den Sieg des Christentums über den Islam. Auf der Seite seiner ehemaligen Gegner allerdings löste Friedrichs Name Ängste aus, die in der Furcht vor der Verfolgung der Kirche und des Machtverlustes des Papsttums gipfelten.

---

1 Vgl. Hannes Möhring, Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung, Stuttgart 2000 (Mittelalter-Forschungen, Bd. 3), 209 f.

2 Vgl. ebd., 210–212; ders., Friedrich II. und das Schwert des Messias in der Continuatio Lambacensis, DA 58 (2002) 213–217; ders., König der Könige. Der Bamberger Reiter in neuer Interpretation, Königstein im Taunus 2004, 41–45.

Zu dem Glauben an Friedrichs Wiederkehr führten außer dem Vergleich mit dem Messias vielleicht noch weitere Äußerungen Friedrichs II., der 1243 nach dem Verlust Viterbos gesagt haben soll, daß sich im Falle seines Todes sein Gebein zur Zerstörung dieser Stadt erheben möge. Auch wollte er der Chronik des päpstlichen Skriptors Saba Malaspina zufolge „gegen die Natur des Körpers unsterblich werden".[3] Selbst wenn diese Aussage nicht zutrifft, könnte sie doch von Wirkung gewesen sein. Es waren nämlich gerade Friedrichs Gegner, die entscheidend zu dem Glauben an seine Wiederkehr beitrugen: Nicht nur, daß sie zu seinen Lebzeiten des öfteren das Gerücht verbreitet hatten, der Kaiser sei tot[4] – von Bedeutung war vor allem die Meinung der Joachiten, daß Friedrich der am Weltende zu erwartende Antichrist oder dessen direkter Vorläufer sei und der Antichrist im Jahre 1260 sterben werde.[5] Wer Friedrich II. mit dem Antichrist identifiziert hatte, dem konnte sein Tod nicht ins Konzept passen, denn nach joachitischer Rechnung kam er 10 Jahre zu früh. Ähnlich ging es wohl auch jenen Joachiten, die in Friedrich nur den Vorläufer des Antichrist gesehen hatten: So berichtet der Geschichtsschreiber Salimbene, er habe die Todesnachricht zunächst für falsch gehalten, weil er der Meinung gewesen sei, daß Friedrich als Vorläufer des Antichrist vor seinem Tod noch weitere Untaten begehen müsse.[6]

Der früheste sichere Beleg für den dauerhaften, über anfängliche Zweifel am Tod des Kaisers hinausgehenden Glauben an Friedrichs Wiederkehr stammt aus dem Jahr 1257: Im Mai, Juli und August 1257 schloß ein toskanischer Goldschmied in San Gimignano mit sechs Personen notariell beglaubigte Wetten darüber ab, daß Friedrich II. noch lebe[7]– und folglich eines Tages zurückkommen werde.

Dagegen berichtet die wohl erst nach 1260 verfaßte *Sächsische Weltchronik* nur ganz allgemein, daß man im Volk lange Zeit am Tode Friedrichs II. gezweifelt habe,[8] und Jans Enikel behauptet in seiner zwischen 1277 und 1290 entstandenen *Weltchronik*, Friedrich sei so plötzlich verschwunden, daß niemand wisse, wo er sei, und man in Italien darüber streite, ob er noch lebe oder

3 Vgl. Möhring, Weltkaiser (wie Anm. 1), 215.

4 Vgl. Ernst Kantorowicz, Kaiser Friedrich der Zweite, Berlin 1927, 188, 190 und 579; Erg.-Bd., Berlin 1931, 75 und 251; Berthold Sütterlin, Die Politik Kaiser Friedrichs II. und die römischen Kardinäle in den Jahren 1239–1250, Heidelberg 1929 (Heidelberger Abh. zur mittleren und neueren Geschichte, Bd. 58), 99 und 120; Eduard Winkelmann, Kaiser Friedrich II., Bd. 2, Leipzig 1897, 53 f. Anm. 8.

5 Vgl. Möhring, Weltkaiser (wie Anm. 1), 206, 217 f. und 221.

6 Salimbene de Adam, Cronica, ed. O. Holder-Egger, MGH SS 32, Hannoverae–Lipsiae 1905–1913, 174. Vgl. auch S. 347.

7 Vgl. Robert Davidsohn, Forschungen zur Geschichte von Florenz, Bd. 2, Berlin 1900, 101 f.

8 Sächsische Weltchronik, ed. L. Weiland, Hannover 1877 (MGH Deutsche Chroniken, Bd.2), 258 und 285.

nicht.[9] Ähnlich schrieb 1292 oder kurz danach der franziskanische Verfasser der *Flores temporum*, Friedrich II. sei so heimlich begraben worden, daß viele Leute selbst nach 40 Jahren noch erklärt hätten, der Kaiser lebe und werde demnächst mit großer Macht zurückkehren.[10]

Wie stark der Glauben an die Wiederkehr Friedrichs II. war, zeigt nicht zuletzt der Auftritt mehrerer falscher Friedriche. Nachdem 1261 und 1262 auf Sizilien ein Prätendent für Unruhe gesorgt hatte, der von Papst Urban IV. im Kampf gegen Friedrichs Sohn Manfred unterstützt, schließlich jedoch besiegt und zusammen mit elf Gefolgsleuten gehängt worden war,[11] traten in Deutschland mehrere falsche Friedriche erst auf, als die meisten Deutschen, die den Kaiser einstmals mit eigenen Augen gesehen hatten, tot waren. Der bedeutendste von ihnen soll in Wirklichkeit Dietrich Holzschuh geheißen haben.[12] Erfolglos versuchte er 1283 oder 1284 sein Glück in Köln, wo er in aller Öffentlichkeit behauptete, er sei Friedrich II. Er wurde festgenommen und schließlich aus der Stadt gejagt. Doch Dietrich Holzschuh hielt seinen Anspruch aufrecht und wandte sich rheinabwärts nach Neuss, wo er höchst ehrenvoll aufgenommen und materiell so großzügig unterstützt wurde, daß er „standesgemäß“ Hof zu halten vermochte.

Als der Kölner Erzbischof im März oder Mai 1285 von der Stadt Neuss die Auslieferung des Betrügers verlangte, zog Dietrich Holzschuh nach Wetzlar, das er wohl deshalb als neuen Aufenthaltsort wählte, weil es sich im Bündnis mit Frankfurt, Friedberg und Gelnhausen den Steuerforderungen Rudolfs von Habsburg widersetzte. Unklar bleibt, wie groß die ihn begleitende Anhängerschaft war. Vermutlich fand er nicht nur beim niederen Volk Unterstützung. Aber er war offenbar nicht in der Lage, eine eigene Streitmacht aufzustellen.

Wetzlar betrachtete Dietrich Holzschuh wohl nur als Station auf dem Weg in das mit Rudolf von Habsburg ebenfalls im Steuerstreit liegende Frankfurt. Dort, wo Friedrich II. 1212 zum König gewählt worden war, wollte er wohl die Opposition gegen Rudolf von Habsburg um sich versammeln und „seine“ Wahl von 1212 durch einen Teil der Fürsten bestätigen lassen. Er soll aber nicht etwa die Absetzung oder Abdankung Rudolfs von Habsburg verlangt, sondern angeboten haben, ihn zu seinem Lehensmann zu machen und als König zu bestätigen.

Als Rudolf hörte, daß der Betrüger an der Lahn Fuß fasse, zog auch er nach Wetzlar. Noch bevor er dort Anfang Juli 1285 eintraf, kam es im Steuerstreit zu einer Einigung: Die Bürger von Wetzlar gaben seinen Forderungen nach, und

---

9 Jansen Enikel, Werke, ed. P. Strauch, Hannover–Leipzig 1900 (MGH Deutsche Chroniken, Bd. 3), 574, Verse 28945–28956.

10 Flores temporum, ed. O. Holder-Egger, MGH SS 24, Hannoverae 1879, 241.

11 Vgl. Möhring, Weltkaiser (wie Anm. 1), 233.

12 Zu ihm vgl. ebd., 234–237.

als Rudolf dann persönlich erschien, lieferten sie ihm auch den falschen Friedrich aus. Der Ketzerei und Zauberei verdächtigt, wurde der Betrüger in Rudolfs Anwesenheit verbrannt. Kurz vor seinem Tod soll er seine Anhänger aufgefordert haben, sich nach Frankfurt zu begeben und ihn dort zu erwarten.

In Dietrichs Asche fand man angeblich keinerlei Knochen, so daß sich auch dadurch der Glauben hielt, Friedrich werde wiederkehren und ein Strafgericht über den Klerus halten. Tatsächlich tauchte schon bald nach Dietrichs Tod ein Mann auf, der vorgab, der – wie Christus – am dritten Tage auferstandene Friedrich bzw. Dietrich zu sein. Er soll durch viele Dörfer und Städte gezogen sein und endete schließlich in Utrecht am Galgen.

Es gibt im Mittelalter mehrere Beispiele von Männern, die zu behaupten wagten, mit einem verstorbenen Herrscher identisch zu sein,[13] einmalig aber ist im Falle Friedrichs II. die Häufung der Beispiele. Abgesehen von Dietrich Holzschuh und seinem Doppelgänger lesen wir nämlich Ende des 13. Jahrhunderts noch von drei weiteren falschen Friedrichen in Deutschland: Zum Jahr 1284 wird in den Quellen ein zwischen Basel und Worms als Eremit lebender Bruder Heinrich erwähnt, der sich „Kaiser Friedrich“ nannte, jedoch wieder verschwand, als im Juli Rudolf von Habsburg heranrückte. Um 1287 sodann trat auch in Lübeck ein falscher Friedrich auf, der als Betrüger entlarvt wurde, aber vielleicht fliehen konnte. Und schließlich noch hören wir 1295 von einem falschen Friedrich in Esslingen, der als Ketzer verbrannt wurde.[14]

II.

Im 14. Jahrhundert verband sich die Hoffnung auf einen zukünftigen Kaiser namens Friedrich mit der populären alten Weissagung über den letzten römischen Kaiser, von dem es hieß, daß er am Ende der Zeiten die Muslime vernichte, ein Reich des Friedens schaffe, schließlich in Jerusalem seine Krone auf das Heilige Kreuz setze und so alle Macht an Gott zurückgebe, woraufhin dann der Antichrist erscheine und dessen Schreckensherrschaft beginne.[15]

13 Vgl. ebd., 229–232.
14 Vgl. ebd., 233 und 237.
15 Zu Inhalt, Datierung und Verfasserfrage der Weissagung des Ps.-Methodios vgl. in kritischer Auseinandersetzung mit der umfangreichen jüngeren Forschungsliteratur ebd., 58–67, 75–82 und 92–97. Der syrische Text ist ediert und übersetzt von Reinink, vgl. Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius, ed./ tr. G. J. Reinink, 2 Bde., Lovanii 1993 (CSCO, Script. Syri, Bd. 220 und 221). Der Text der ältesten erhaltenen griechischen und lateinischen Übersetzungen findet sich ediert in: Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen, ed. W. J. Aerts und G.A.A. Kortekaas, 2 Bde., Lovanii 1998 (CSCO, Subsidia, Bd. 97 und 98). Weitere griechische Versionen sind ediert von Lolos, vgl. Die Apokalypse des Ps.-Me-

Den Namen Friedrich, der vom Wort her wie kein anderer auf Frieden hoffen ließ, trägt der letzte Herrscher in der Endkaiser-Weissagung vielleicht erstmals in dem sogenannten *Sibyllen-Lied*, einer auf deutsch verfaßten strophischen Weissagung aus dem 14. Jahrhundert. Insgesamt sind davon sechs Handschriften bekannt, deren älteste aus der Zeit um 1400 stammt. Bemerkenswerterweise ist keine älter als das in ihnen mit 1321, 1361 oder 1390 angegebene Datum des Weltendes. In dem *Sibyllen-Lied* heißt es, ein Friedrich genannter letzter Kaiser werde das Heilige Grab gewinnen und seinen Schild an einen „dürren Baum“ hängen, der dann als Zeichen einer guten Zeit wieder zu grünen beginne. Der Glaube der Juden finde ein Ende, und von der Geistlichkeit bleibe nur der siebente Teil bestehen. Im Gegensatz zur traditionellen Endkaiser-Weissagung ist nicht davon die Rede, daß der Kaiser in Jerusalem seine Herrschaftszeichen niederlegen wird, um auf diese Weise Gott die Macht zu übergeben. Auch markiert die Schildaufhängung nicht etwa den Beginn der Herrschaft des Antichrist. Von ihr ist vielmehr bereits unmittelbar vor dem Auftritt des Endkaisers die Rede.[16]

Ein letzter Kaiser namens Friedrich, der das Heilige Grab erobert und seinen Schild an den dortigen, als Zeichen allgemeinen Wohlstands alsbald wieder grünenden „dürren Baum“ hängt, wird auch in dem sogenannten *Sibyllen-Buch* verheißen, einer paarzeilig gereimten Geschichte der Menschheit in deutscher Sprache, die ebenfalls im 14. Jahrhundert entstand. Im Unterschied zum *Sibyllen-Lied* soll im *Sibyllen-Buch* die Herrschaft des Antichrist auf diejenige des Endkaisers folgen, wie dies der traditionellen Vorstellung entsprach. Außerdem heißt es im *Sibyllen-Buch*, daß sich unter Friedrichs Regierung sowohl die Juden als auch die Heiden zum Christentum bekehrten und die (zuvor kritisierte) Geistlichkeit ihr Ansehen im Volke zurückgewinne. Von dem *Sibyllen-Buch* sind 44 Handschriften erhalten. Außerdem erschien es bis zum Jahre 1517 in 15 Drucken. Wie im Falle des *Sibyllen-Liedes* ist keine Handschrift älter als das mit 1361 angegebene Datum des Weltendes. Auch das Beispiel der *Columbinus-Weissagung* zeigt, daß man derartige Weissagungen teilweise selbst dann noch ohne Änderung abschrieb, als manche ihrer Daten bereits überholt waren. Man

---

thodios, ed. A. Lolos, Meisenheim am Glan 1976 (Beiträge zur klassischen Philologie, Bd. 83). Die dritte und vierte Redaktion des Ps.-Methodios, ed. A. Lolos, Meisenheim am Glan 1978 (Beiträge zur klassischen Philologie, Bd. 94). Eine teilweise bis zur Unverständlichkeit entstellte lateinische Version findet sich bei Albert Behaim, vgl. Das Brief- und Memorialbuch des Albert Behaim, ed. T. Frenz und P. Herde, München 2000 (MGH Briefe des Mittelalters, Bd. 1), 139–178. Die besonders populäre lateinische Kurzfassung ist ediert von Otto Prinz, Eine frühe abendländische Aktualisierung der lateinischen Übersetzung des Ps.-Methodios, DA 41 (1985) 6–17. Dazu: Möhring, Weltkaiser (wie Anm. 1), 136–143.

16 Vgl. die Edition von Ingeborg Neske, Die spätmittelalterliche deutsche Sibyllenweissagung. Untersuchung und Edition, Göppingen 1985 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, Bd. 438), 323 und 330. Dazu: Möhring, Weltkaiser (wie Anm. 1), 253–255.

nahm sie offenbar als Kommentar zur jüngsten Vergangenheit und nicht mehr als Vorausschau auf die Zukunft.[17]

Die Schildaufhängung bezeichnet nicht etwa das Ende, sondern den Beginn einer sich über die ganze Welt erstreckenden Herrschaft des Friedens und Wohlstands. Sie wurde wohl vor allem als Zeichen der Gerichtsbarkeit verstanden und bildet zusammen mit dem das Heilige Kreuz ersetzenden „dürren Baum" die auffallendste Abweichung von der traditionellen Endkaiser-Weissagung. Das Vorbild des bereits in Quellen des 13. und 14. Jahrhunderts erwähnten „dürren Baumes" ist im Kreuzholz oder in jenem Baum bei Hebron zu sehen, bei dem Abraham sein Zelt aufgeschlagen und einen Altar gebaut haben soll. Dem viel gelesenen Petrus Comestor zufolge wurde Abraham bei diesem Baum die Weltherrschaft verheißen.[18]

Das Motiv des seinen Schild am „dürren Baum" aufhängenden Endkaisers läßt sich schon an der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert nachweisen, denn im dritten Buch seines Gedichts *Gottes Zukunft* schreibt der Wiener Arzt Heinrich von Neustadt, daß ein König von Frankreich, der die Krone von Rom trage, das Heilige Grab gewinnen und siegreich gegen Babylon ziehen werde. An den „dürren Baum" werde er seinen Schild hängen und außer Ägypten auch andere Länder des Nahen Ostens erobern. Nachdem sich Heiden und Juden zum Christentum bekehrt hätten, danke er auf dem Ölberg ab, indem er seine Krone niederlege. Dann breche die Herrschaft des Antichrist an.[19]

Die Weissagung über den Friedrich genannten Endkaiser ist auch das Thema eines aus dem 15. Jahrhundert in nur drei Handschriften überlieferten Liedes, das vermutlich aus den späteren Jahren Ludwigs des Bayern stammt, der 1347 starb. Der Verfasser des Liedes behauptet: Wenn die Not im Kampf zwischen Papsttum und Kaisertum am größten sei, dann erscheine Kaiser Friedrich, befreie das Heilige Grab und hänge seinen Schild an den alsbald wieder grünenden „dürren Baum". Für alle seine Untertanen gelte dann wieder gleiches Recht. Von der Geistlichkeit bleibe kaum der siebente Teil bestehen, die Klöster würden zerstört und die Nonnen verheiratet, so daß sie Wein oder Getreide anbauen müßten. Dann brächen gute Jahre an.[20]

Es fällt auf, wie undeutlich in diesem Lied der Bezug zur Endzeit ist. Zwar sollen sich Friedrichs Herrschaft auch die Heiden und Juden beugen, von ihrer

17 Vgl. ed. Neske, Sibyllenweissagung (wie Anm. 16), 274–276. Dazu: Möhring, Weltkaiser (wie Anm. 1), 255 f.

18 Vgl. ebd., 258–260.

19 Vgl. Heinrich von Neustadt, Apollonius von Tyrland. Gottes Zukunft. Visio Philiberti, ed. S. Singer, Berlin 1906 (Deutsche Texte des Mittelalters, Bd. 7), 411 f., Verse 5396–5461.

20 Vgl. Minnesinger. Deutsche Liederdichter des zwölften, dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts, ed. F. H. von der Hagen, Bd. 3, Leipzig 1838, 349. Dazu: Möhring, Weltkaiser (wie Anm. 1), 256 f.

Bekehrung zum Christentum ist aber nicht expressis verbis die Rede, und der Antichrist bleibt gänzlich unerwähnt. Indem der Endkaiser als Reformer erscheint, wird in der Endkaiser-Weissagung erstmals konkrete Kritik an den bestehenden Verhältnissen geübt. Sie entfaltet sich an der Kirche, ohne deren Reform die Herbeiführung eines Idealzustandes auf Erden nun offenbar kaum noch denkbar schien.

In dem wohl nur wenig jüngeren Bericht des Franziskaners Johannes von Winterthur über die Friedrich-Erwartung seiner Zeitgenossen erscheint der Kaiser dann nicht nur als Verfolger bzw. Reformer der Kirche, sondern auch als Reformer der Gesellschaft. Man hatte offenbar erkannt, daß nicht allein in der kirchlichen Ordnung die Ursache aller Mißstände lag, und begnügte sich nicht länger mit der bloß allgemeinen Hoffnung auf Frieden und Überfluß.

Johannes von Winterthur berichtet zum Jahr 1348, die verschiedensten Menschen hätten geglaubt, daß Friedrich II. nach Gottes Ratschluß mit großer Macht wiederkehren werde, um die verkommene Kirche zu reformieren – und zwar selbst dann, wenn er zuvor in tausend Stücke geteilt oder zu Asche verbrannt worden wäre. Friedrich werde den Waisen, Witwen und Beraubten ihr geraubtes Gut zurückgeben und überhaupt allen Menschen volle Gerechtigkeit widerfahren lassen, er werde nicht nur die Nonnen und Mönche zur Ehe zwingen, sondern auch die armen Frauen mit reichen Männern und die reichen Frauen mit armen Männern verheiraten, also alle sozialen Unterschiede ausgleichen. Zudem sollte der Kaiser die Geistlichen grausam verfolgen. Für das Ende seiner Herrschaft erwartete man, daß Friedrich mit einem großen Heer über das Meer fahren und auf dem Ölberg oder beim „dürren Baum“ abdanken werde. Die Befreiung des Heiligen Grabes scheint ebenso stillschweigend vorausgesetzt wie das anschließende Weltende.[21]

Auch in der wohl 1439, also etwa 90 Jahre später abgeschlossenen *Reformatio Sigismundi*, einer in 17 Handschriften und mehreren Drucken erhaltenen Reformschrift deutscher Sprache, die als Werk Kaiser Sigismunds galt, geht es um Reformen im geistlichen wie im weltlichen Bereich.[22] Als Teilnehmer des Konzils von Basel brachte der Autor die Enttäuschung der um Reformen bemühten Kräfte zum Ausdruck und lenkte nach dem Tode Kaiser Sigismunds am 9. Dezember 1437 die Hoffnungen abermals auf einen Endkaiser Friedrich.

Obwohl der Autor die Herrschenden zu Reformen auffordert, erwartet er deren Durchführung erst von einem angeblich in Kürze auftretenden Priester-

21 Johannes von Winterthur, Chronica, ed. F. Baethgen und C. Brun, Berlin 1924 (MGH SS rer. Germ., Nova series , Bd. 3), 280 f. Dazu: Möhring, Weltkaiser (wie Anm. 1), 257 f.

22 Reformation Kaiser Siegmunds, ed. H. Koller, Stuttgart 1964 (MGH Staatsschriften des späteren Mittelalters, Bd. 6), 89, 242, 326, 328 und 330–344. Dazu: Möhring, Weltkaiser (wie Anm. 1), 260–264.

könig namens Friderich von Lantnewen, der seiner Herkunft nach nicht zu den Herrschenden gehören soll. Dieser Priesterkönig werde die Ordnung Gottes durchsetzen und seinem Namen entsprechend allen Ländern Frieden bringen. Offenbar soll sich unter seiner Regierung Jesu Wort aus Johannes 10,16 von der einen Herde und dem einen Hirten erfüllen. Dadurch erscheint er als Herrscher der Endzeit, ohne daß dies direkt ausgesprochen ist. Von der Eroberung Jerusalems ist freilich keine Rede, denn der Autor der *Reformatio Sigismundi* hält die Kreuzzugsidee für verfehlt und hofft auf eine friedliche Bekehrung der Heiden durch das gute Beispiel der Christen.

Einen Friedenskaiser namens Friedrich dagegen, der Jerusalem erobert und schließlich 1000 Jahre lang, aber anscheinend nicht bis zum Ende der Zeiten die ganze Welt beherrscht, verheißt das 1509 fertiggestellte und Kaiser Maximilian I. gewidmete *Buch der hundert Kapitel* des irreführend so genannten Oberrheinischen Revolutionärs.[23] Dieses nur in einer Handschrift erhaltene und niemals gedruckte Buch ist Chronik und moralisierende Reformschrift zugleich. Indem der Verfasser mehrfach mit einem Aufstand des Volkes droht, den er zu fürchten behauptet, aber für berechtigt hält und in Kürze erwartet, fordert er die Herrschenden zu Reformen auf. Ähnlich wie der Autor der *Reformatio Sigismundi* glaubt er allerdings, daß erst ein als Friedenskaiser Friedrich erscheinender gemeiner Mann aus dem Schwarzwald die nötigen Reformen durchsetzen werde. Entgegen der traditionellen Endkaiser-Weissagung ist das Volk am Auftritt dieses „Königs aus dem Schwarzwald" aktiv beteiligt. Offenbar soll dem neuen Herrscher durch den für 1509 vorhergesagten Volksaufstand der Weg geebnet werden.

Am Ende des Mittelalters war inzwischen auch die Kyffhäuser-Sage entstanden. Johannes Rothe berichtet in seiner 1421 abgeschlossenen *Thüringischen Weltchronik*, daß manche Leute der ketzerischen Ansicht seien, Friedrich erscheine zuweilen auf dem Kyffhäuser oder anderen zum Reich gehörenden verlassenen Burgen, rede von Zeit zu Zeit auch mit den Leuten und werde als der letzte Kaiser bis zum Jüngsten Tag leben.[24] Johannes Rothe bietet den ältesten Beleg für diesen Glauben, der nicht viel früher entstanden sein kann, weil erst nach 1407 die drei Burgen auf dem Kyffhäuser nicht mehr bewohnt waren.

Noch später erst scheint es zu dem Glauben gekommen zu sein, daß Friedrich sich nicht in einer der Burgen auf dem Kyffhäuser, sondern in dem

---

23 Das Buch der hundert Kapitel und der vierzig Statuten des sogenannten Oberrheinischen Revolutionärs, ed. A. A. Franke. Historische Analyse von G. Zschäbitz, Berlin 1967 (Leipziger Übersetzungen und Abh. zum Mittelalter, Reihe A, Bd. 4), 275, 343, 370, 495 und 503. Dazu: Möhring, Weltkaiser (wie Anm. 1), 264–267.

24 Vgl. Johann Rothe, Düringische Chronik, ed. R. v. Liliencron, Jena 1859 (Thüringische Geschichtsquellen, Bd. 3), 426.

Berg selbst aufhalte. Diese Vorstellung ist in einer 1537 erschienen Flugschrift[25] zu belegen, die eine Zusammenstellung von Angaben zum Glauben an die Wiederkehr Friedrichs II. enthält und unter anderem behauptet, Friedrich werde 1548 oder 1549 Kaiser Karl V. bei der Eroberung des Heiligen Landes helfen. Der Flugschrift zufolge soll der im Berg verborgene Kaiser einen Schafhirten in den Kyffhäuser hineingeführt, ihm viele Waffen gezeigt und ihn reich beschenkt mit dem Auftrag entlassen haben, den Leuten draußen zu sagen, daß er mit diesen Waffen das Heilige Grab gewinnen werde.

Mit dem in einem Berg verborgenen Kaiser Friedrich konnte spätestens seit 1519 auch Barbarossa gemeint sein. Am Ende des 1519 erstmals gedruckten Volksbuches über Friedrich Barbarossa heißt es nämlich, die Bauern und Anhänger der Schwarzen Kunst glaubten, daß der in einem hohlen Berg lebende Kaiser eines Tages wiederkehren und nach der Bestrafung der Geistlichen seinen Schild an den von den Sultanen gehüteten „dürren Baum" hängen werde.[26]

Möglicherweise geht die Kyffhäuser-Sage auf die Vorstellung von dem sich am oder im Ätna aufhaltenden König Arthur zurück.[27] Unwahrscheinlich dagegen ist eine Beeinflussung der Kyffhäuser-Sage durch den Glauben, Friedrich II. sei in den Ätna eingezogen: Der englische Franziskaner Thomas von Eccleston schrieb spätestens im Jahre 1260, zur Zeit des Todes Friedrichs II. habe ein auf Sizilien lebender Franziskaner beim Gebet 5000 Ritter in das Meer hineinreiten sehen, dessen Wasser dabei aufgezischt sei, als wären sie alle aus glühendem Erz gewesen. Einer der 5000 Ritter habe ihm erklärt, es sei Kaiser Friedrich, der dort in den Ätna einziehe.[28] Im Gegensatz zur Kyffhäuser-Sage war mit dieser Version nicht die Erwartung der Wiederkehr Friedrichs II. verbunden. Vielmehr erscheint der ja vom Papst exkommunizierte Kaiser als ein in die Hölle einziehender Verdammter.[29]

III.

Vielleicht entstand noch vor dem Glauben an die Wiederkehr Friedrichs II. die Erwartung des Auftritts eines dritten Friedrich aus staufischem Geschlecht, der die Rolle Friedrichs II. als Verfolger der Kirche übernehmen werde. Die Grundlage für die Erwartung eines dritten Friedrich wurde wohl durch die

25 Vgl. Georgius Draudius, Fürstliche Tischreden, Teil 1, Franckfurt a. M. 1620, 322–330.

26 Das Volksbuch von Barbarossa und Geschichten von Kaiser Friedrich dem Anderen, ed. E. Barnick, Jena 1925, 30.

27 Vgl. Möhring, Weltkaiser (wie Anm. 1), 223–225.

28 Thomas von Eccleston, Tractatus de adventu Fratrum Minorum in Angliam XV, ed. A. G. Little, Manchester ^{2}1951, 96.

29 Vgl. Möhring, Weltkaiser (wie Anm. 1), 224–226.

bereits vor dem Tod Friedrichs II. entstandene *Erythraeische Sibylle*[30] gelegt. Dort heißt es über Friedrich II.: „Verborgenen Todes wird er die Augen schließen und fortleben; tönen wird es unter den Völkern: er lebt und lebt nicht – *vivit et non vivit* –, denn eines von den Jungen und von den Jungen der Jungen wird überleben." Der *Erythraeischen Sibylle* zufolge sollte der Kaiser also nicht etwa als Person, sondern lediglich in seinen Nachkommen weiterleben.

Zur Vorstellung von einem dritten Friedrich scheint es zuerst wiederum in Italien unter den Joachiten gekommen zu sein. Sie läßt sich erstmals in dem zwischen Mitte 1255 und Ende 1256 verfaßten *Liber de oneribus prophetarum* nachweisen, einer Sammlung von Weissagungen, die nicht mit Kritik an der verweltlichten Kirche sparte.[31]

Den Fortbestand der Furcht vor einem dritten Friedrich bezeugt im Jahre 1281 der Kölner Kanoniker Alexander von Roes in seinem *Memoriale de prerogativa Romani imperii:* Er berichtet von einer in Deutschland verbreiteten Weissagung, daß aus dem Geschlecht Friedrichs II. eine sündhafte Wurzel namens Friedrich hervorbrechen und den Klerus in Deutschland, aber auch die römische Kirche selbst mit aller Heftigkeit erniedrigen werde. Direkt im Anschluß daran erwähnt Alexander von Roes eine Weissagung über einen ganz Europa beherrschenden und Kirche wie Reich reformierenden letzten Kaiser namens Karl.[32] Damit findet sich erstmals die Hoffnung auf einen zweiten Karl den Großen – d.h. auf Karl von Anjou – der Furcht vor dem dritten Friedrich gegenübergestellt.

Von einem dritten, durch Simonie von den deutschen Fürsten zum Kaiser gewählten Friedrich, unter dessen Regierung die Ketzerei blühen und der Papst alle Macht verlieren soll, ist etwa zwei Jahrzehnte später in der vor 1313 und zum Teil schon vor 1300 verfaßten *Columbinus-Weissagung* die Rede. Über das Ende seiner Herrschaft wird nicht mehr gesagt, als daß ihr nach dreieinhalb Jahren diejenige des Antichrist folgen werde.[33]

---

30 Die beiden erhaltenen Versionen der Erythraeischen Sibylle sind ediert von O. Holder-Egger, Italienische Prophetieen des 13. Jahrhunderts, NA 15 (1890) 155–173 und 30 (1905) 328–335. Das folgende Zitat findet sich 168 und 333 f. Dazu: Möhring, Weltkaiser (wie Anm.1), 239 f.; Christian Jostmann, Sibilla Erithea Babilonica. Papsttum und Prophetie im 13. Jahrhundert (MGH-Schriften 54). Hannover 2006.

31 Der Liber de oneribus prophetarum ist ediert von O. Holder-Egger, Italienische Prophetieen des 13. Jahrhunderts, NA 33 (1908) 139–187. Dazu: Möhring, Weltkaiser (wie Anm. 1), 240 f.

32 Alexander von Roes, Memoriale de prerogativa Romani imperii, cap. 30, in: ders., Schriften, ed. H. Grundmann und H. Heimpel, Stuttgart 1958 (MGH Staatsschriften des späteren Mittelalters, Bd. 1, 1), 136.

33 Vgl. Elizabeth A. Brown und Robert E. Lerner, On the Origins and Import of the Columbinus Prophecy, Traditio 45 (1989–1990) 219–256, bes. 248–253 (Text); Kathryn Kerby-Fulton und E. Randolph Daniel, English Joachimism, 1300–1500: The Columbinus Prophecy, in: Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento.

Positive Erwartungen scheinen sich mit der Gestalt des dritten Friedrich erst nach der Hinrichtung Konradins durch Karl von Anjou (1268) verbunden zu haben, als mancher Ghibelline auf einen Enkel Friedrichs II. als Kandidaten für den sizilischen Königsthron hoffte, nämlich auf den 1257 geborenen Friedrich den Freidigen, den späteren Landgrafen von Thüringen und Markgrafen von Meißen. Offenbar deuteten die Ghibellinen die Vorstellung eines demnächst auftretenden dritten Friedrich in ihrem Sinne ins Positive um.[34]

Wohl durch ghibellinische Gesandte[35] wurde 1269 in Thüringen eine Weissagung bekannt, in der zunächst der Sieg des Löwen von Frankreich, d. h. Karls von Anjou, über den Bastard Manfred und den Sohn des Adlers, Konradin, „vorausgesagt“ wird. Weiter heißt es, daß nach einiger Zeit ein „Fridericus orientalis“ aus staufischem Geschlecht die Macht des Löwen vernichten und seine Herrschaft bis an die Grenzen der Welt ausdehnen werde, indem er den Papst gefangennehme und im Bündnis mit den Spaniern auch das französische Königreich erobere.[36]

Eine ähnliche Weissagung, die ebenfalls einen die ganze Welt beherrschenden „Fridericus orientalis“ verheißt, entstand vermutlich 1275 oder 1276. Von der Vernichtung Karls von Anjou oder Frankreichs ist in ihr nicht eigens die Rede, aber in bezug auf die Kirche heißt es, Friedrich werde nicht nur den Papst gefangennehmen, sondern den Klerus als solchen zerschlagen.[37]

Das ursprünglich negative Bild vom dritten Friedrich wurde in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts maßgeblich durch eine Weissagung verstärkt, als deren Verfasser ein gewisser Telesphorus von Cosenza (in Kalabrien) gilt. Telesphorus zufolge sollte ein 1365 geborener dritter Friedrich der letzte Kaiser deutscher Herkunft sein, der als Vorkämpfer des von seinen Fesseln befreiten

Atti del III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti 1989, hrsg. von G. L. Podestà, Genova 1991, 313–350, bes. 333–350 (Text). Dazu: Möhring, Weltkaiser (wie Anm. 1), 204 f. und 242.

34 Vgl. Bernhard Töpfer, Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter, Berlin 1964 (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, Bd. 11), 171 und 174 Anm. 94.

35 Vgl. Otto Dobenecker, Regesta diplomatica necnon epistolaria historiae Thuringiae, Bd. 4, Jena 1939, Nr. 383, 395 und 464. Dazu: Möhring, Weltkaiser (wie Anm. 1), 243.

36 Vgl. Cronica minor minoritae Erphordensis, in: Monumenta Erphesfurtensia saec. XII. XIII. XIV., ed. O. Holder-Egger, Hannoverae–Lipsiae 1899 (MGH SS rer. Germ.), 679.

37 Vgl. Thomas Ebendorfer, Chronica regum Romanorum, ed. A. F. Pribram, in: Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, Erg.-Bd. 3, Innsbruck 1890–1894, 143; Friedrich v. Bezold, Zur deutschen Kaisersage, in: Sitzungsberichte der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse, 1884, München 1885, 606; Erwin Herrmann, Veniet aquila, de cuius volatu delebitur leo. Zur Gamaleon-Predigt des Johann von Wünschelburg, in: Festiva lanx. Studien zum mittelalterlichen Geistesleben, J. Spörl dargebracht, hg. von K. Schnith, München 1966, 115.

Satan von einem falschen deutschen Papst gekrönt werde. Dieser Friedrich strafe die Kirche für ihre Sünden, werde jedoch von einem französischen König namens Karl besiegt werden, der aus den Händen eines engelgleichen Papstes die Kaiserkrone empfange, die Kirche reformiere, das Heilige Land erobere und beim Auftritt des Antichrist seine Krone am Heiligen Grab niederlege.[38]

Als der Habsburger Friedrich III. 1440 zum römisch-deutschen König und dann 1452 auch zum Kaiser gekrönt wurde, ließ dies verständlicherweise die Hoffnungen oder Befürchtungen der vielen Zeitgenossen wachsen, denen die Friedrich-Weissagungen bekannt waren. Friedrich III. selbst jedoch stand ihnen ablehnend gegenüber.[39]

Während der Reformationszeit dann glaubten die Lutheraner, den Endkaiser in dem sächsischen Kurfürsten Friedrich dem Weisen gefunden zu haben. In der Schrift *Vom Mißbrauch der Messe* sah Martin Luther 1521 die Endkaiser-Weissagung durch ihn erfüllt, weil in der Weissagung mit dem Heiligen Grab die Heilige Schrift gemeint sei, deren Wahrheit Friedrich der Weise wieder habe aufblühen lassen (wie den „dürren Baum“). Mehrere Beispiele belegen, daß diese Auffassung von Luthers Anhängern noch Jahrzehnte später geteilt wurde.[40]

Es fällt auf, daß es im Mittelalter trotz der großen Popularität der Weissagungen über einen am Ende der Zeiten regierenden Kaiser Friedrich kaum einen Herrscher oder Rebellen gab, der mit dem Anspruch auftrat, der verheißene Friedrich zu sein. Offenbar nur der durch die Gedanken Arnalds von Villanova beeinflußte Friedrich III. von Sizilien (gest. 1337), auf den auch die von der Kirche als Ketzer verfolgten Apostelbrüder besondere Hoffnungen setzten, sah sich selbst in der Rolle des dritten Friedrich. Er nannte sich in offiziellen Schriftstücken „Fredericus tercius“, obwohl er in Wirklichkeit erst der zweite Friedrich war, der in Sizilien regierte. Diesen Titel, der unverkennbar mit dem Anspruch auf das lange schon verwaiste Kaisertum verbunden war, gab er allerdings im Sommer 1311 auf – wohl mit Rücksicht auf den nach Italien gezogenen Heinrich VII., mit dem er in dieser Zeit in Kontakt trat und am 4. Juli 1312, fünf Tage nach dessen Kaiserkrönung, ein Bündnis schloß.[41]

Abgesehen von der Sekte der Apostelbrüder in Norditalien sollen zu Beginn des 14. Jahrhunderts in letzter Verzweiflung auch südfranzösische Katharer auf einen dritten Friedrich gehofft haben, wie jedenfalls die Inquisitionsprotokolle angeben.[42] In diesem Zusammenhang ist außerdem darauf hinzuweisen, daß Konrad Schmid, der vielleicht als Ketzer verbrannte Führer der Thüringer

38 Vgl. Möhring, Weltkaiser (wie Anm. 1), 283–285.
39 Vgl. ebd., 248–252.
40 Vgl. ebd., 253.
41 Vgl. ebd., 244–247.
42 Vgl. Jacques Fournier, Le registre d’Inquisition, ed. J. Duvernoy, Bd. 3, Toulouse 1965 (Bibliothèque méridionale, 2ᵉ série, Bd. 41,3), 237.

Kryptoflagellanten, der für 1369 das Jüngste Gericht erwartete und in dieser Zeit starb, sich als König von Thüringen und als (der wiedergekehrte oder dritte) Kaiser Friedrich bezeichnet haben soll.[43]

43 Vgl. Möhring, Weltkaiser (wie Anm. 1), 239.

Prophetie an der Kurie des 13. Jahrhunderts

Christian Jostmann

I.

Im Februar 2003 schienen die Zukunftsaussichten auf dem gesamten Globus alles andere als rosig zu sein. Die USA, seit dem Fall des eisernen Vorhangs die stärkste Militärmacht der Welt, hatten im Namen der Vereinten Nationen dem Irak den Krieg angedroht. Diese Drohung stieß sowohl in den arabischen Ländern als auch bei den Bürgern der Europäischen Union auf breite Ablehnung. In den großen Städten gingen viele Menschen auf die Straße, um ihren Widerwillen zu demonstrieren. In dieser Situation erschien ein Essay des französischen Sozialwissenschaftlers Emmanuel Todd in deutscher Übersetzung, der für die Zukunft Überraschendes vorhersagte.[1] Die USA seien eine Weltmacht im Niedergang, ihr Führungsanspruch sei anmaßend, schon bald würden sie hinter andere Staaten – Rußland, Japan, die EU – zurücktreten. Zur Begründung seiner These wies Todd auf zwei Faktoren hin.[2] erstens das Handelsdefizit der USA und zweitens deren politische „inutilité"; denn die Welt sei inzwischen auf dem Weg, sich ganz allein, ohne Hilfe der USA, zu demokratisieren. Während die Welt die USA nicht mehr brauche, bräuchten die USA die Welt immer nötiger. Die USA seien ökonomisch und politisch abhängig geworden, folglich sei ihre „superpuissance" am Ende.

In den Vortagen des Irak-Krieges und den Wochen danach fand Todds These viel Resonanz. Große deutschsprachige Zeitungen druckten Interviews mit Todd, in denen er den Aufmarsch gegen den Irak als letztes, aber vergebliches Aufbäumen der Supermacht abtat.[3] Sein Buch erkletterte die Bestsellerlisten und hielt sich dort wochenlang.

Die ersten Wochen des Jahres 2003 waren für viele Menschen in den entwickelten Ländern eine Zeit verstärkter Unsicherheit. Die USA schienen mit

---

1 Emmanuel Todd, Weltmacht USA. Ein Nachruf. München 2003. Vgl. die Besprechung von Cathrin Kahlweit, Nachruf auf eine untergehende Welt, in: Süddeutsche Zeitung vom 24. Februar 2003. Die französische Fassung war im Jahr 2002 unter dem Titel „Après l'empire. Essai sur la décomposition du système américain" bei Éditions Gallimard erschienen.

2 Vgl. Todd, Aprés l'empire (wie Anm. 1), 18 ff.

3 Vgl. Das eingebildete Imperium, in: NZZ vom 2. Februar 2003; Europas Machtergreifung, in: FAZ vom 30. Mai 2003.

ihrem Krieg gegen den Irak die internationale Sicherheit insgesamt zu bedrohen. Schlimmer noch: Das Handeln der USA war für die Betroffenen anscheinend nicht kontrollierbar. Sie sahen sich vor einer Entscheidung stehen, von der sie sich weitreichende negative Folgen erwarteten und die sie wahrscheinlich nicht würden abwenden können. An diese negativen Erwartungen appellierte Todds These. Zugleich setzte sie ihnen ein beruhigendes Moment entgegen. Zwar konnte sie die unmittelbare Gefahr, den Krieg, nicht wegreden. Aber sie konnte dessen Bedeutung relativieren. Und vor allem konnte Todd für die mittelfristige Zukunft das Verschwinden jenes Akteurs vorhersagen, von dem die Bedrohung auszugehen schien: der Supermacht USA.

Die Erwartungen und Wünsche seiner Leser waren die eine Bedingung für Todds Erfolg. Die andere war er selbst, seine Reputation als Wissenschaftler, der auf ökonomisch-politische Indikatoren zurückgreifen konnte und diese zu lesen wußte. Und da war noch etwas, das für ihn sprach. Schon 1976 hatte Todd in einem Essay[4] die Auflösung der Sowjetunion und des Warschauer Paktes vorhergesagt. Zwar ist im nachhinein fraglich, ob die Gründe, die er für seine damalige These anführte – vor allem mangelndes Bevölkerungswachstum –, stichhaltig waren. Doch ändert das nichts daran, daß er im Ergebnis Recht hatte. Weil die Leute sich im Frühjahr 2003 daran erinnerten, daß Todd vor vielen Jahren die Auflösung des Ostblocks richtig vorhergesagt hatte, waren sie eher bereit, seine neue Prophezeiung über die Zukunft der USA ernst zu nehmen.

Mit dem Verweis auf Erwartung, Ohnmacht und Trost auf der einen Seite und seine Reputation auf der anderen ist der prophetisch-publizistische Coup des Emmanuel Todd noch nicht hinreichend begriffen. Er hatte zudem eine politische Funktion. In pluralistisch-demokratischen Gesellschaften können Bürger durch Wahl Einfluß auf die personelle Besetzung der Regierung nehmen. Die politische Willensbildung wird wiederum von Massenmedien beeinflußt, zu denen auch gut geschriebene und in großer Auflage verbreitete Bücher wie Todds Essay zu rechnen sind. Die demonstrative Weigerung des französischen Präsidenten im Frühjahr 2003, sich am Krieg gegen den Irak zu beteiligen, brachten ihm und seinen Mitstreitern, dem deutschen Bundeskanzler und dem russischen Präsidenten, in ganz Europa viele Sympathien ein. Was angesichts der militärischen Übermacht der USA nicht mehr als ein gut gemeinter Akt symbolischer Politik sein konnte, sah im Licht von Todds These ganz anders aus. Es schien, als ob die wahre Führungsmacht Europa endlich ihre weltpolitische Verantwortung übernahm – mit dem französischen Präsidenten an der Spitze, den Todd bereits 1995 beim Wahlkampf beraten hatte und dem er jetzt

4 Emmanuel Todd, La chute finale. Essai sur la décomposition de la sphère soviétique. Paris 1976.

wieder zuarbeitete, indem er ihm öffentlich bescheinigte, daß seiner politischen Strategie die Zukunft gehören würde.

II.

Vor mehr als siebenhundertfünfzig Jahren, vor der Mitte des 13. Jahrhunderts, veröffentlichte ein unbekannter Autor in lateinischer Sprache ein Werk über das, was man heute die weltpolitische Lage nennen würde. Darin ordnete er die religiösen und politischen Konflikte seiner Zeit in einen historischen Zusammenhang ein und formulierte Prognosen über deren Ausgang. Besonders wichtig war ihm der Konflikt zwischen Griechen und Lateinern, der seit dem zwölften Jahrhundert virulent und im April 1204 im vierten Kreuzzug und der Errichtung des Lateinischen Kaiserreiches eskaliert war. Als das Werk, um das es hier geht, einige Jahrzehnte später geschrieben wurde, regierte der griechische Kaiser, Johannes III. Vatatzes, immer noch im Exil. Er versuchte indes mit allen Mitteln, die alte Hauptstadt zurückzugewinnen. Für das Lateinische Kaiserreich von Konstantinopel sah es nicht gut aus.

Der Autor des Werkes sah den Ursprung des Konfliktes im Trojanischen Krieg. Dort beginnend stellte er die Weltgeschichte als einen langen Kampf zwischen Griechen und Lateinern dar, der seinen vorläufigen Höhepunkt in der Eroberung Konstantinopels gefunden hatte. Für die nahe Zukunft sagte er die Rückkehr der Stadt unter griechische Herrschaft vorher. Diese Prophezeiung traf insbesondere die Römische Kirche, die nach 1204 das Patriarchat von Konstantinopel mit Lateinern hatte besetzen können.

Eine zweite große, wenn auch weitaus jüngere Konfliktlinie sprach der Autor weiter unten in seinem Werk an: den Kampf des römischen Kaisers und sizilischen Königs, des Staufers Friedrich II., gegen die Römische Kirche und die Lombardische Liga in Italien. Auch ihm prophezeite der Autor für die nächste Zeit einigen Erfolg. Er werde sich mit den Griechen verbünden. Dieses Bündnis werde beiden Seiten große Vorteile bringen. Der Staufer werde ein Königreich hinzugewinnen und die Griechen würden ihres zurückbekommen. Aber der Erfolg werde nur vorübergehend sein. Unter Friedrichs Nachfolgern werde sich das Blatt wenden, Griechen und Staufer würden beide von einem mächtigen Herrscher aus dem Osten vernichtet, der bis zum Ende der Welt herrschen werde. Dem kurzfristigem Erfolg der Antagonisten stellte der Autor also deren mittelfristigen Mißerfolg gegenüber.

Wir wissen nicht, wer dieses Werk geschrieben hat. Der Autor hat es unter einem Pseudonym veröffentlicht: dem der *Sibilla Erithea Babilonica.* Damit assoziierte ein damaliger Leser den Namen der heidnischen Sibylle aus der kleinasiatischen Stadt Erythrai. Von ihr wußte man durch Isidor von Sevilla, daß sie den Griechen den Ausgang des Trojanischen Krieges und, was für eine

Heidin noch erstaunlicher war, schon damals das Jüngste Gericht vorhergesagt hatte.[5] Deshalb war sie unter den Christen des Mittelalters hoch angesehen. Der unbekannte Autor des 13. Jahrhunderts machte sich die Autorität der Sibylle zunutze und verstärkte sie dadurch, daß er die vermeintliche Entstehung seines Werkes in die Zeit des Trojanischen Krieges verlegte und es als Rede an die Griechen formulierte. Die Erzählung historischer Ereignisse, die zwischen der fingierten und der tatsächlichen Entstehung, das heißt zwischen dem Trojanischen Krieg und dem 13. Jahrhundert lagen, setzte er ins Futur, so daß sie auf den Leser wie eingetroffene Prophezeiungen – *vaticinia ex eventu* – wirkten und dadurch die Glaubwürdigkeit der echten Vorhersagen erhöhten. Außerdem nannte er die Dinge, die er erzählte, nicht bei ihrem richtigen Namen. Den Herrschern gab er Tiernamen, und er benutzte altertümliche oder aus der poetischen Sprache stammende Wörter, um Länder und Städte zu bezeichnen. Dies umgab seinen Text mit einer geheimnisvollen Aura.

Die Sibilla Erithea Babilonica wurde vor allem von Franziskanermönchen gelesen und diskutiert. Diese waren als Agenten der Römischen Kirche im Lateinischen Kaiserreich und in Sizilien besonders in die Konflikte mit den Griechen und den Staufern verstrickt, in genau jene Konflikte also, von denen die Sibylle handelt; von einem Sieg der Gegenseite mußten sie besonders betroffen sein. Später ist sie ist oft abgeschrieben worden, wobei die anderen Texte, mit denen sie in den ältesten Codices zusammen überliefert ist, ein großes Interesse an Joachim von Fiore verraten. Später, als sich die historische Konstellation, in der die Sibilla Erithea Babilonica entstanden war, längst geändert hatte, wurde sie immer noch gelesen und immer wieder abgeschrieben, bis in die Frühe Neuzeit hinein. Bislang konnten 72 Textzeugen aus der Zeit zwischen dem späten 13. und dem beginnenden 16. Jahrhundert nachgewiesen werden.[6]

III.

Emmanuel Todds Essay und die Sibilla Erithea Babilonica haben einiges gemeinsam. Beide Texte sagen vorher, was in Zukunft passieren wird. Sie tun dies kraft einer divinatorischen Autorität, die der Begründung bedarf, die erst konstituiert werden muß. Der Leser soll glauben, daß der Autor über ein privilegiertes Wissen des Zukünftigen verfügt, das dem Leser selbst nicht zugänglich war, dessen Evidenz ihm aber, sobald er daran teilhat, sofort ein-

5 Vgl. Isidor von Sevilla, Etymologiarum sive originum libri XX. 2 Bde., hg. von Wallace Martin Lindsay (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis). Oxford 1911 (Ndr. 1989), c. 8,8,4.

6 Vgl. Christian Jostmann, Sibilla Erithea Babilonica. Papsttum und Prophetie im 13. Jahrhundert (MGH-Schriften 54). Hannover 2006, 377 ff.

leuchtet. Diese Autorität wird nicht unerheblich durch den Ruf früherer erfolgreicher Vorhersagen gestützt. Beide Texte positionieren sich in einem politischen Spannungsfeld, das von Konflikten und hoher Unsicherheit durchzogen ist und in dem einiges auf dem Spiel steht. Das jeweilige Publikum – hier die Bürger Europas, dort die Bettelmönche – sieht sich von den bevorstehenden Entscheidungen unmittelbar negativ betroffen. Beide Texte stellen dem kurzfristigen, unabwendbaren Mißerfolg der eigenen Sache mittelfristig deren endgültigen Triumph gegenüber. Das heißt, sie reagieren auf negative Erwartungen, finden Ohnmacht mit Trost ab und fördern damit die Loyalität der Betroffenen.

Bei allen Gemeinsamkeiten darf man die Unterschiede zwischen Todds Essay und der Sibilla Erithea Babilonica nicht übersehen. Diese setzt voraus, daß der Leser an einen Gott glaubt, der die Weltgeschichte vom Anfang bis zum Ende kennt und der ausgewählten Menschen Einblick in sein Wissen gestattet. Todd hingegen hat seine Erkenntnis des Zukünftigen aus der Wissenschaft gewonnen, das heißt aus der Anwendung menschlicher Vernunft. Entsprechend sind die behaupteten Faktoren, die in mittelbarer Zukunft eine Wende herbeiführen sollen, verschiedene. Für die Sibilla Erithea Babilonica ist es ein mächtiger Herrscher aus dem Orient, bei Todd sind es bisher nicht angemessen berücksichtigte sozioökonomische Daten. Todd nennt die Dinge beim Namen, die Sibilla Erithea Babilonica verschlüsselt sie. Und schließlich wendet sich Todd an eine große Öffentlichkeit, während die Sibylle, soweit wir wissen, nur von einem kleinen Kreis lesekundiger Mönche zur Kenntnis genommen wurde. Doch diese Unterschiede sollten nicht darüber hinwegtäuschen, daß beide Texte prinzipiell dieselbe Funktion erfüllten: Meinungen über den zukünftigen Gang der Weltgeschichte zu begründen und zu propagieren.

IV.

Seit der ersten kritischen Edition der Sibilla Erithea Babilonica durch Oswald Holder-Egger[7] vor gut hundert Jahren herrschte in der Forschung die Meinung vor, dieser Text sei in monastischen Kreisen Süditaliens, die von der prophetischen Bibelexegese Joachims von Fiore inspiriert waren, entstanden bzw. in seine heutige Form gebracht worden.[8] Wenn man jedoch seinen Inhalt und seine

7 Vgl. Oswald Holder-Egger, Italienische Prophetieen des 13. Jahrhunderts I, NA 15 (1890) 141–178; Ders., Italienische Prophetieen des 13. Jahrhunderts II, NA 30 (1905) 321–386.

8 Vgl. Paul J. Alexander, The Diffusion of Byzantine Apocalypses in the Medieval West and the Beginnings of Joachimism, in: Ann Williams (Hg.), Prophecy and Millenarianism. Essays in Honour of Marjorie Reeves. Harlow 1980, 53–106, bes. 71 ff. u. 86 ff.; Sabine Schmolinksy, Der Apokalypsenkommentar des Alexander Minorita. Zur

Rezeption einer genaueren Analyse unterzieht, kommt man zu einem anderen Schluß: Dass die Sibilla Erithea Babilonica vor der Mitte des 13. Jahrhunderts im Umkreis der päpstlichen Kurie entstanden ist.[9] Das Papsttum stand damals im Schnittpunkt der Konfliktlinien, die in diesem Werk angesprochen werden: zwischen Griechen und Lateinern einerseits und zwischen Kaiser und Kirche andererseits. Das lateinische Patriarchat in Konstantinopel war ein zentrales Element der päpstlichen Strategie. Sein drohender Verlust durch eine griechische Rückeroberung musste die Kurie unmittelbar betreffen. Ein Verlust, der umso drohender war, als der griechische und der italienische Feind, Johannes III. Vatatzes und Kaiser Friedrich II., Anfang der vierziger Jahre ein Ehebündnis eingegangen waren,[10] genau wie die Sibilla Erithea vorhersagte.

Die Sibilla Erithea Babilonica ist beileibe nicht der einzige prophetische Text, der im Umkreis der Kurie entstand und/oder zirkulierte. Im folgenden werden drei Parallelfälle präsentiert, die zeigen, daß und wie an der Kurie des Hochmittelalters mit Prophetie umgegangen wurde:

Das erste Beispiel sind die beiden prophetischen Bücher, die der Kardinallegat des fünften Kreuzzuges, Pelagius, 1219 vor Damiette auffand oder auffinden ließ: die *Prophetia filii Agap* und der *Liber Clementis.* Sie sagen in naher Zukunft einen Sieg der Christen über den Islam vorher, der durch Verstärkung aus Ost und West ermöglicht werden soll.[11] Jakob von Vitry, damals Bischof von Akkon, übermittelte den Inhalt der beiden Bücher am Ende eines langen Briefes an Papst Honorius III. Er schrieb, daß er den *Liber Clementis* dem Volk vor Damiette gezeigt hatte, um es zum Kampf gegen den Islam zu ermutigen,[12] eine Behauptung, die der Kölner Domscholaster Oliver, späterhin Bischof von Paderborn und Kardinalbischof von S. Sabina, in seiner *Historia*

---

frühen Rezeption Joachims von Fiore in Deutschland (MGH Studien und Texte 3). Hannover 1991, S. 86 f.; für einen Überblick über die Forschungsdiskussion vgl. jetzt Jostmann, Sibilla Erithea Babilonica (wie Anm. 6), 8 ff.

9 Vgl. Jostmann, Sibilla Erithea Babilonica (wie Anm. 6), 337 ff.

10 Vgl. Andreas Kiesewetter, Die Heirat zwischen Konstanze-Anna von Hohenstaufen und Kaiser Johannes III. Batatzes von Nikaia (Ende 1240 oder Anfang 1241) und der Angriff des Johannes Batatzes auf Konstantinopel im Mai oder Juni 1241, RHM 41 (1999) 239–250.

11 Vgl. Reinhold Röhricht, Quinti belli sacri scriptores minores (Publications de la Société de l'Orient latin. Série historique 2). Genf 1879, XLI f. und 214–228; Paul Pelliot, Deux passages de „La Prophétie de Hannan, fils d'Isaac", in: Mélanges sur l'époque des Croisades. Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Paris 1951, 73–97 (wieder abgedruckt in: Charles F. Beckingham/Bernard Hamilton [Hg.], Prester John, The Mongols and the Ten Lost Tribes [Variorum Collected Studies Series]. Aldershot 1996, 113–137).

12 Vgl. Robert Burchard Constantijn Huygens (Hg.), Lettres de Jacques de Vitry (1160/70–1240) évêque de Saint-Jean-d'Acre, édition critique. Leiden 1960, 152: *Hunc predictum Apocalipsis librum postquam universo populo in sabulo ante Damiatam ad verbum dei congregato causa consolationis et recreationis ostendimus …*

Damiatina bestätigt.[13] Offenbar konnte Jakob damit bei den von „vielfachen Mühen und Ängsten“ geplagten Kreuzfahrern eine positive Erwartungshaltung erzeugen. Denn als kurz danach Gerüchte und Briefe die militärische Intervention des römischen Kaisers und des legendären Priesterkönigs David ankündigten, wurden sie als Bestätigung der Vorhersagen interpretiert. Jetzt war die Freude der Christen groß, und sie fühlten sich „in Christi Dienst gestärkt“.[14] Jakobs Brief drückt die Standhaftigkeit der Kreuzfahrer aus und zugleich deren Hoffnung, daß bald Verstärkung eintreffen werde. In der kommunizierten Erwartung schwingt ein Appell an den Papst und gegebenenfalls andere Leser mit, den psychologisch günstigen Moment nicht verstreichen zu lassen und für entsprechende Verstärkung zu sorgen. Es ist zwar nicht bekannt, daß der Appell an Friedrich II. weitergeleitet wurde oder daß dieser sich dadurch irgendwie angesprochen gefühlt hätte. Aber von dem Chronisten Alberich von Trois-Fontaines ist zu erfahren, daß Honorius eines der beiden Vatizinien in lateinischer Übersetzung von Pelagius erhielt und einem gewissen Magister Jakob mitgab, der es als Legat auf dem Weg nach Irland in Clairvaux abgeliefert habe. Diese Legatio ist anderweitig belegt; Magister Jakob, päpstlicher Kaplan und Pönitentiar, hatte sie im Juli 1220 angetreten.[15] Von Clairvaux aus scheint der Text dann nach Trois-Fontaines, auch dies eine Zisterzienser-Abtei, weitergereicht worden zu sein. Zumindest kam er dem hier schreibenden Alberich von dort zu Ohren, der den Inhalt in seiner Chronik wiedergab. Alberich ist nicht der einzige, der die beiden vor Damiette gefundenen Vatizinien – genauer: eins von beiden – erwähnt. Auch der anonyme Chronist von St. Martin in Tours kannte sie.[16]

Der Fall der *Prophetia filii Agap* und des *Liber Clementis* bezeugt nicht nur, daß man an der Kurie mit Prophezeiungen umging, sondern er zeigt auch die Art und Weise von deren Verwendung. Der Weg, den der Text nahm, wird deutlich sichtbar: Am Anfang stand sein mirakulöses Auffinden durch einen

13 Vgl. Oliver von Paderborn, Historia Damiatina c. 56, hg. von Hermann Hoogeweg, Die Schriften des Kölner Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinalbischofs von S. Sabina Oliverus. Tübingen 1894, 159–280, hier 258 f.

14 Vgl. Huygens (Hg.), Lettres de Jacques de Vitry (wie Anm. 12), 152 f.: . . . *non multo post tempore memoratas epistolas et rumores iocundos tam de rege orientali David quam de imperatore Frederico audivimus, sicut in predictis duobus libris prius audieramus. Unde et populus domini inter labores multiplices et angustias, quas hucusque pro Christo sustinuit, plus quam dicere possemus gavisus est et in Christi servitio confortatus.*

15 Vgl. A. Potthast, Regesta Pontificum Romanorum, I. Berlin 1874, n° 6316; Heinrich Zimmermann, Die päpstliche Legation in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Vom Regierungsantritt Innocenz’ III. bis zum Tode Gregors IX. (1198–1241) (Görres-Gesellschaft. Veröffentlichung der Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft 17). Paderborn 1913, 93 f.

16 Vgl. Chronicon Sancti Martini Turonensis, hg. von Oswald Holder-Egger, in: MGH Scriptores 26. Hannover 1882, 460–476, hier 467 f.

päpstlichen Legaten im Orient, zu einem Zeitpunkt, da die Moral des christlichen Heeres, das gegen die Moslems kämpfte, gefährdet war. Der Text wurde übersetzt und noch vor Ort propagandistisch ausgeschlachtet. Kurz darauf tauchten weitere gute Nachrichten auf, die die Vorhersagen zu bestätigen schienen. Dies alles wurde dem Papst übermittelt. Über dessen unmittelbare Reaktion ist zwar nichts bekannt, aber immerhin gab er den Text einem Legaten mit. Dieser brachte ihn in eins der großen Klöster des Zisterzienser-Ordens. Von dort erhielt schließlich der Chronist eines affilierten Hauses Kenntnis von dem Text. Soweit der Weg der Prophezeiung. Weitaus schwieriger ist es, ihren intendierten Zweck und ihre Wirkung festzustellen. Man kann sie aber, ohne sich sonderlich weit vorzuwagen, als Versuch verstehen, gute Nachrichten zu „produzieren", die aufgrund ihrer Verbreitung und rekursiven Verstärkung geeignet waren, Stimmung zu machen und Unterstützung für den Kreuzzug zu mobilisieren.[17] Die Wirkung war in jedem Fall begrenzt. Denn Alberich bemerkt zum Schluß, daß viele der vorhergesagten Ereignisse „zufällig" (*forte*) nicht eingetreten seien.

Das zweite Beispiel ist Johann oder Johannes von Toledo, seit 1244 Kardinalpresbyter von S. Lorenzo in Lucina und seit 1261 Kardinalbischof von Porto. Dieser Johannes war Zisterzienser und Protektor seines Ordens, was ihm wegen der Farbe des Gewandes den Spitznamen „der weiße Kardinal" eintrug. Eigentlich stammte er aus England; seinen Beinamen „von Toledo" bekam er, weil er in der spanischen Königs- und Bischofsstadt studiert hatte, damals ein wissenschaftliches Zentrum von europäischem Rang.

Dem florentinischen Chronisten Johannes Villani galt Johannes von Toledo als „großer Astrologe und Meister der Nekromantie". Villani berichtet eine Episode, die sich während des Pontifikats Alexanders IV. an der Kurie zugetragen haben soll.[18] Nach der Schlacht von Montaperti, in der die florentini-

17 Vergleichbare Phänomene gibt es auch in modernen Gesellschaften, z. B. an der Börse, wo eine Reihe sich gegenseitig verstärkender guter Nachrichten, zum Beispiel positive Konjunkturdaten oder Geschäftsberichte wichtiger Unternehmen, Aktienkäufe verursachen, die wiederum als Signal wirken und weitere Käufer ermuntern können usw.

18 Vgl. Antonio Racheli (Hg.), Cronica di Giovanni Villani 6, 80, in: Croniche di Giovanni, Matteo e Filippo Villani secondo le migliori stampe e corredate di note filologiche e storiche. Testo di lingua. Bd. 1 (Biblioteca classica italiana. Secolo XIV. n° 21). Triest 1857, 7–596, hier S. 104 f: „Come in corte di Roma venne la novella della sopradetta sconfitta, il papa e' cardinali ch'amavano lo stato di Santa Chiesa, n'ebbono grande dolore e compassione, si per gli Fiorentini, e sì perchè di ciò montava lo stato e podere di Manfredi nimico della Chiesa; ma il cardinal Ottaviano degli Ubaldini ch'era ghibellino, ne fece gran festa; onde ciò veggendo il cardinal Bianco, il cual era grande astrolago e maestro di nicromanzia, disse: se'l cardinale Ottaviano sapesse il futuro di questa guerra de'Fiorentini, e'non farebbe questa allegrezza. Il collegio de' cardinali il pregaro che dovesse dichiarare più in aperto. Il cardinal Bianco non volea dire, perchè parlare del futuro gli pareva illicito alla sua dignità, ma i cardinali pregarono tanto il papa che gliele

schen Guelfen 1260 von den Sienesen besiegt wurden, die mit König Manfred verbündet waren, habe der ghibellinisch gesonnene Kardinaldiakon von S. Maria in Via Lata, Ottaviano Ubaldini, seine Freude nicht zurückgehalten. Da habe ihm „der weiße Kardinal" gesagt: „Wenn Kardinal Ottaviano die Zukunft dieses Krieges der Florentiner wüßte, würde er nicht diese Freude an den Tag legen." Als das Kardinalskollegium mehr über den Ausgang des Krieges wissen wollte, habe sich Johannes zunächst geweigert, „weil es ihm seiner Würde unangemessen schien, über die Zukunft zu reden", aber die Kardinäle hätten so inständig gebeten, daß der Papst Johannes schließlich befahl, mehr zu verraten. Daraufhin habe er gesagt: „Die Besiegten werden siegreich siegen und in Ewigkeit nicht besiegt werden". Dies sei von den Zuhörenden so ausgelegt worden, daß die besiegten Guelfen von Florenz die Herrschaft über die Stadt zurückgewinnen und nie mehr verlieren würden.

Die erste Fortsetzung der Erfurter Minoritenchronik berichtet zum Jahr 1269 von einer angeblichen Prophezeiung des Abtes Joachim von Fiore, die der Kardinalbischof von Porto, also Johannes, nach Deutschland geschickt habe.[19] Darin wird der Kampf zwischen einem Löwen „von jenseits der Berge" und dem Sohn des Adlers vorhergesagt, in dem der Löwe zunächst gewinnt. Aber schließlich werde ein dritter Friedrich aus dem Geschlecht der Staufer auftreten, den Löwen vernichten und seine Herrschaft über die ganze Welt ausdehnen. Die Verbindung dieses eindeutig prostaufischen Vatiziniums mit Joachim, dessen Anhänger eher zu den Gegnern der Staufer zählten, und dem Kurienkardinal Johannes ist recht merkwürdig.[20] Doch unabhängig davon, ob Johannes diesen Text lanciert hat oder nicht: Der Erfurter Chronik läßt sich entnehmen, daß er in seinen späten Jahren einen gewissen divinatorischen Ruf genoß. Denn anders als das Werk Villanis wurde die erste Fortsetzung der Erfurter Chronik noch zu Johannes' Lebzeiten geschrieben.

Neben diesen Nachrichten gibt es mindestens zwei prophetische Texte, die man Johannes von Toledo zuschreiben kann. Am sichersten ist dies bei einem prophetischen Gedicht,[21] das in einer Handschrift mit: „Es beginnen Verse des

---

comandasse sotto ubbidienza ch'egli il dicesse. Avuto il detto comandamento, disse in brieve sermone: i vinti vittoriosamente vinceranno, e in eterno non saranno vinti. Ciò s'interpetrò (sic!) ch'e'guelfi vinti e cacciati di Firenze, vittoriosamente tornerebbeno in istato, e mai in eterno non perderebbeno loro stato e signoria di Firenze."

19 Vgl. Minorita Erphordensis, Cronicae Minoris continuatio I, hg. von Oswald Holder-Egger (MGH Scriptores rer. Germ. [42]). Hannover–Leipzig 1899, 671–687, hier 679: *Regnabit Menfridus bastardus.*

20 Vgl. Morton W. Bloomfield/Marjorie Reeves, The Penetration of Joachism into Northern Europe, Speculum 29 (1954) 772–793, hier 790 f.

21 Vgl. hierzu Holder-Egger, Italienische Prophetieen II (wie Anm. 7), 380 ff. mit der besten Edition des Gedichts; Hermann Grauert, Meister Johann von Toledo, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-philol. Kl., Heft 2. München 1901, 319 ff. Die Riccardiana-Hs. 688 ist beschrieben, jedoch ohne Erwäh-

weißen Kardinals“ überschrieben ist. Die Schlußverse enthalten eine Datierung, nämlich das Jahr 1256. Außerdem steht am Ende ein Hinweis auf die Quelle, aus der der Verfasser sein Wissen geschöpft haben will: die Sterne. Die ersten Verse sagen eine allgemeine Verschlechterung des Zustands der Welt vorher. Dann wird der moralische und spirituelle Verfall des Klerus angekündigt, schließlich der Auftritt eines falschen Propheten und mehrerer gleichzeitiger Päpste. Doch ein neuer König wird ankommen, unerwartet, von den hohen Bergen, der die „nördliche Plage“ mit dem Schrecken des Krieges zähmen wird. Die folgenden Verse prophezeien, daß er die Sizilier und den Stamm des grausamen Friedrich zerschlagen wird, so daß dessen Namen verschwindet. Er wird die Römer bedrängen, die Moslems mit Gewalt zu Christus bekehren, und dann wird eine Herde sein und ein Hirte. Hermann Grauert und Bernhard Töpfer haben in diesem Zusammenhang auf die Belehnung des englischen Prinzen Edmund mit dem sizilischen Thron im Frühjahr 1255 hingewiesen, ein Projekt, das in der Kurie umstritten, aber im darauffolgenden Jahr noch nicht ad acta gelegt war.[22] Hier fügt sich das prophetische Gedicht zwanglos ein, und die Autorschaft des Johannes ist ebenfalls plausibel, wenn man bedenkt, daß er an der Kurie, auch und gerade während des Pontifikats Alexanders IV., englische Interessen vertrat und die Kandidatur Richards von Cornwall auf den deutschen Thron mit eigenen finanziellen Mitteln betrieb.

Womöglich ist der Kardinal schon früher als Prophet kreativ geworden. Um die Jahre 1229 und 1230 kursierte in Westeuropa der Brief eines Magister Johannes aus Toledo, der nach einer Reihe kosmischer Störungen den Tod eines Kaisers und die Bekehrung der Sarazenen vorhersagte.[23] Wie der sogenannte

---

nung des betreffenden Vatiziniums, durch Teresa de Robertis/Rosanna Miriello, I manoscritti datati della Biblioteca Riccardiana di Firenze. Bd. 1. Mss. 1–1000 (Manoscritti datati d’Italia, 2). Florenz 1997, 37 f. (n° 59); Beschreibung der Wiener Hs. 3282 durch Wilhelm Wattenbach, Reise nach Österreich in den Jahren 1847, 1848, 1849, Archiv 10 (1851) 426–693, hier 483 f.; Tabulae codicum manu scriptorum praeter Graecos et Orientales in Bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum. Bd. 2. Cod. 2001–3500. Wien 1868, 251 ff. Daß die Abschrift eines astrologischen Werkes von Michael Scotus aus dem Jahr 1308 dieselben Verse ans Ende setzt, ist für die hier geführte Diskussion nicht erheblich. Vgl. Holder-Egger, Italienische Prophetieen II (wie Anm. 7), 353 f. mit Anm. 5. Zu dem Werk des Scotus gehören sie jedenfalls nicht, denn dieser war bereits Mitte der 1230er Jahre gestorben. Vgl. Charles Homer Haskins, Studies in the History of Mediaeval Science (Harvard Historical Studies, 27). Cambridge 1924, 276 f.

22 Vgl. Grauert, Meister Johann (wie Anm. 21), 148 ff.; Bernhard Töpfer, Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 11). Berlin 1964, 182 ff. Für die Thronkandidatur des Prinzen Edmund vgl. Alois Wachtel, Die sizilische Thronkandidatur des Prinzen Edmund von England, DA 4 (1941) 98–178, hier 123 ff.; Böhmer/Ficker/Winkelmann, Regesta Imperii n° 8974 bis 9086.

23 Er findet sich in leicht voneinander abweichenden Fassungen bei Richard von San Germano, Chronica, hg. von Carlo Alberto Garufi (Rerum Italicarum Scriptores, 7/2).

Toledo-Brief aus dem letzten Viertel des zwölften Jahrhunderts beruft sich auch der von 1229 auf astrologische Kenntnisse und Beobachtungen.[24] Grauert hat diesen mit Hinweisen zusammengebracht, denen zufolge Gregor IX. im Jahr 1229 Gerüchte ausstreuen ließ, daß der Kaiser im Heiligen Land gestorben war, um auf diese Weise den Abfall kaisertreuer Städte in Apulien zu bewirken. Der Brief des Johannes von Toledo dürfte diese Gerüchte verstärkt haben, und es ist daher sehr gut möglich, daß hinter seiner Herstellung und Verbreitung ein päpstlicher Agent steckte, vielleicht sogar der Magister Johannes selbst. Zumindest stand er damals schon im Dienst des Papstes oder eines Kardinals, denn als er 1275 starb, hieß es, er habe fast sechzig Jahre an der Kurie zugebracht.

Beispiel Nummer drei: Roger Bacon erwähnt in seinem 1267/68 verfaßten *Opus tertium* die Prophezeiung eines Reformpapstes.[25] Seit vierzig Jahren sei prophezeit worden, und es habe „Visionen vieler“ gegeben, daß es in diesen Zeiten einen Papst geben wird, der das kanonische Recht und die Kirche von den Sophistereien und Täuschungen der Juristen reinigen werde. Dann werde es eine allgemeine Gerechtigkeit ohne Prozeßlärm geben, und wegen der Güte, Wahrheit und Gerechtigkeit dieses Papstes würde die Vision einer im christlichen Glauben geeinten Welt endlich Wirklichkeit werden. Das *Opus tertium* ist Klemens IV. (Papst 1265–1268) gewidmet, und Bacon verhehlt auch nicht seine Zuversicht, daß Klemens dieser gute Papst sein könnte, wenn er (und wenn Gott) wollte. Friedrich Baethgen hat diese Prophezeiung und ihre Erwähnung durch Bacon in die Entstehungsgeschichte der im Spätmittelalter sehr verbreiteten Engelspapst-Vorstellung eingeordnet.[26] Fragt man dagegen nach der unmittelbaren pragmatischen Funktion, so gerät ein Gelehrter in den Blick, der sein Ansehen beim Papst dazu nutzte, um diesem seine Reformvorstellungen anzudienen, denen ein ganz konkretes Feindbild zugrundelag, und zwar der zunehmende Einfluß der Gelehrten des römischen Rechts, die von Kanonistik und Theologie nichts verstanden, der Bacon Sorgen bereitete und auf den er die Zwietracht in der Kirche zurückführte.[27] Klemens sollte diesen Einfluß zurückdrängen und die Rechtsverhältnisse des alten Testaments und der einfachen Kirche wiederherstellen. Im Rahmen dieser Argumentation wirkt die Prophezeiung eines Reformpapstes als Ermutigung, aber auch als Indiz für die

---

Bologna 1936–1938, 170 f.; Roger von Wendover, Liber qui dicitur Flores historiarum. Bd. 2, hg. von. Henry G. Hewlett (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores, 84/2). London 1887, 356 ff. Auch Wilhelm von Auvergne kannte den Toledo-Brief. Hierzu vgl. Grauert, Meister Johann (wie Anm. 21), 170 f.

24 Zum Toledo-Brief von 1179 vgl. Grauert, Meister Johann (wie Anm. 21), 173 ff.

25 Vgl. Roger Bacon, Opera quaedam hactenus inedita. Bd. 1. Opus tertium, hg. von John S. Brewer (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores, 15). London 1859, 86.

26 Vgl. Friedrich Baethgen, Der Engelpapst. Idee und Erscheinung. Leipzig 1943, 13 ff. Vgl. auch Marjorie Reeves, The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism, 2. Aufl. Notre Dame-London 1993, 46 ff. u. 399.

27 Vgl. Roger Bacon, Opus tertium (wie Anm. 25), 84 f.

Machbarkeit des Reformvorhabens. Auch in seinem Hauptwerk, dem *Opus maius*, das gleichfalls Klemens IV. gewidmet war, verwies Bacon auf die prophetische Literatur, auf Merlin, die Sibylle und Joachim, die in seinen Augen dazu dienen konnten, die nahende Ankunft des Antichrist zu berechnen.[28] Für denselben Zweck zog er astrologische Schriften heran, vor allem *De magnis coniunctionibus* des arabischen Philosophen Abu Ma'shar. Dessen Bücher wiederum lassen sich am Ende des 13. Jahrhunderts in der Bibliothek eines Kardinals nachweisen.[29] Auch dies ist ein Indiz für das Interesse an divinatorischer Literatur an der Kurie.

Diesen drei Beispielen ließen sich etliche hinzufügen: Etwa die apokalyptischen Manifeste, die die Kanzlei Gregors IX. gegen Friedrich II. publizierte,[30] die berühmten Papstvatizinien, die, wie man inzwischen weiß, zuerst Kardinalvatizinien waren,[31] oder ein prophetisches Gedicht auf Gregor X. aus dem Vorfeld des Zweiten Lyoner Konzils, das vermutlich eine Überarbeitung der von Roger Bacon zitierten Prophezeiung war.[32] In der Summe belegen sie, daß an der päpstlichen Kurie des 13. Jahrhunderts immer wieder mit prophetischen Texten umgegangen wurde.

---

28 Vgl. Roger Bacon: Opus maius. Bd. 1, hg. von John Henry Bridges. Oxford 1897, 268.

29 Vgl. Agostino Paravicini Bagliani, Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII. Rom 1996, 211.

30 Vgl. hierzu vor allem die Arbeiten von Hans Martin Schaller, Endzeiterwartung und Antichrist-Vorstellungen in der Politik des 13. Jahrhunderts, in: Ders., Stauferzeit. Ausgewählte Aufsätze (MGH Schriften 38). Hannover 1993, 25–52, bes. 36 ff. (Erstdruck in: Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag. Bd. 2 [Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 36]. Göttingen 1972, 924–947); Ders., Die Antwort Gregors IX. auf Petrus de Vinea I, 1 Collegerunt pontifices, in: Ders., Stauferzeit. (wie oben), 197–223, bes. 203 ff. (Erstdruck in: DA 11 [1954] 140–165); Ders., Das letzte Rundschreiben Gregors IX. gegen Friedrich II., in: Ders., Stauferzeit (wie oben), 369–385, bes. 377 ff. (Erstdruck in Peter Classen/Peter Scheibert [Hg.], Festschrift Percy Ernst Schramm zu seinem siebzigsten Geburtstag von Schülern und Freunden zugeeignet, Bd. 1. Wiesbaden 1964, 309–321) sowie auch Werner Maleczek, La propaganda antiimperiale nell'Italia federiciana. L'attività dei legati papali, in: Pierre Toubert/Agostino Paravicini Bagliani (Hg.), Federico II e le città italiane. Palermo 1994, 290–303, bes. 298 ff. und Wolfgang Stürner, Friedrich II. Teil 2. Der Kaiser 1220–1250. Darmstadt 2000, 470 ff.

31 Vgl. Andreas Rehberg, Ein Orakel-Kommentar vom Ende des dreizehnten Jahrhunderts und die Entstehungsumstände der Papstvatizinien, QFIAB 71 (1991) 749–773, bes. 758 ff.; Ders., Der ‚Kardinalsorakel'-Kommentar der ‚Colonna'-Handschrift Vat. lat. 3819 und die Entstehungsumstände der Papstvatizinien, Florensia 5 (1991) 45–112, bes. 61 ff.

32 Vgl. Jostmann, Sibilla Erithea Babilonica (wie Anm. 6), 355 ff.

V.

Welchen Sinn hatte nun der Umgang mit Prophezeiungen an der Kurie? Von der oben vorgestellten Sibilla Erithea sind zwei Versionen überliefert, eine kürzere und eine längere, die sich im wesentlichen dadurch unterscheiden, daß diese am Ende eine lange Passage hat, in der die Zeichen des Jüngsten Gerichts beschrieben werden, während jene diese Passage nicht hat. In der kürzeren Fassung endet die Weltgeschichte ganz lapidar mit den Worten: *Et bestia confortabitur vivetque, usquedum postrema abhominacio sedeat. Et post abhominacionem cognoscetur agnus. Eruntque universi in ovili uno et sub virga una. Modicum tempus erit.* Mit der *bestia*, das sei nebenbei gesagt, ist hier, in Anlehnung an Innocenz III. und Joachim von Fiore, mit großer Wahrscheinlichkeit der Islam gemeint.[33] Außer diesen wenigen Sätzen sagt die kürzere Sibilla Erithea Babilonica nichts über die Endzeit; der Rest ihrer Prophezeiungen betrifft die irdische Geschichte, die bereits vergangene und die damals noch zukünftige. Demgegenüber ist die apokalyptische Gestimmtheit der längeren Version durch den Anhang, in dem ausführlich die Schrecken der Endzeit ausgemalt werden, deutlich erhöht. Aber der größte Teil ihrer Weissagungen betrifft ebenfalls die irdische Geschichte.

Ausgehend von diesem Befund lassen sich zwei Typen von prophetischen Texten unterscheiden. Die einen entwerfen langfristige Perspektiven und detaillierte eschatologische Szenarien, die anderen befassen sich eher mit der unmittelbaren oder mittelfristigen Zukunft. Diese beiden Typen wurden gelegentlich als „religiös" und „politisch" bezeichnet, eine Unterscheidung, die meines Erachtens an der Sache vorbeiführt.[34] Auch Texte mit kurz- und mittelfristigen Prophezeiungen, die vornehmlich historische Ereignisse vorhersagen, haben einen religiösen Hintergrund – sonst würden sie gar nicht funktionieren – und oft einen apokalyptischen Rahmen. Die kürzere Version der Sibilla Erithea Babilonica gehört tendenziell in diese Kategorie. Und Vatizinien mit einem langfristigen Horizont verzichten nicht automatisch auf die Vorhersage historischer Ereignisse. In diese Kategorie fällt die längere Sibilla Erithea Babilonica. Die Unterscheidung ist also eine der Reichweite des prophetischen Blicks und nicht eine des religiösen Gehalts. Man sollte sie auch nicht verabsolutieren. Oft findet man beide Aspekte in demselben Text, wenn auch in verschiedener Gewichtung. Trotzdem ist diese Unterscheidung bedeutsam, denn sie erhellt die Rezeptionsbedingungen prophetischer Texte und deren unterschiedlichen Ge-

---

33 Vgl. Jostmann, Sibilla Erithea Babilonica (wie Anm. 6), 247 ff.

34 Zum Beispiel bei Lesley A. Coote, Prophecy and public affairs in late medieval England. Woodbridge/Suffolk 2000, 1 f. Vgl. auch die Überlegungen von Robert Lerner, Recent Work on the Origins of the ‚Genus Nequam' Prophecies, Florensia 7 (1993) 141–157, hier 156.

brauch. Während langfristige Prophezeiungen globale Ziele formulieren und die konkreten Ereignisse in einen größeren Rahmen einbetten, also nur tendenziell richtungsweisend sind – etwa in dem Sinne, daß man das Weltgericht und die Hinfälligkeit dieser Welt bei Entscheidungen im Auge behalten soll, daß Niederlagen nicht gegen die Richtigkeit und den endgültigen Erfolg einer Sache sprechen und so weiter –, befassen sich die Prophezeiungen kürzerer und mittlerer Reichweite mit den konkreten Auswirkungen von Entscheidungen, rücken unmittelbar drohende Gefahren in den Blick, wecken Hoffnung auf nahenden Sieg. Damit aber ist ihre Halbwertszeit wesentlich geringer als die langfristiger Vatizinien, die wegen ihres zum Teil überhistorischen Inhalts auch viel später noch mit Gewinn gelesen werden können, während die kurzfristigen Irrtümer schnell sichtbar werden, die Evidenz des Textes sogleich infrage stellen und ihn vor den Lesern desavouieren. Die kurz- und mittelfristige Perspektive prophetischer Texte kann unter die Produkte pragmatischer Schriftlichkeit subsumiert werden, das heißt, sie sind als Texte zu verstehen, die „unmittelbar zweckhaftem Handeln dienen" sollten,[35] zum Beispiel, indem sie an der päpstlichen Kurie zur Vorbereitung von Entscheidungen beitrugen. Im Hinblick auf die Situationsgebundenheit dieser Texte, ihren Gebrauch in oftmals krisenhaften Situationen, könnte man, in Abwandlung eines Aufsatztitels von Gerd Althoff, von „pragmatischer Prophetie und Krise" sprechen.[36]

Die erhaltenen Rezeptionsspuren enthalten Hinweise, daß prophetische Texte in der Öffentlichkeit vorgelesen und ausgelegt wurden und daß über die richtige Interpretation diskutiert wurde. Das heißt, sie sind als Residuen von Diskussionen aufzufassen, die jedoch, zumindest was das 13. Jahrhundert angeht, nicht mehr in ihren Verläufen rekonstruierbar sind.[37] Sie sind ebenso am päpstlichen Hof zu verorten wie in den der Kurie nahestehenden Mönchsorden. Gegenstand dieser Diskussionen war die Zukunft. Wenn man sich zum einen die Interdependenz zwischen Zukunft, sowohl imaginierter als auch real möglicher, und Entscheidungen klarmacht, sich zum anderen vergegenwärtigt, daß an der Kurie immer wieder Entscheidungen von weitreichender, um nicht zu sagen welthistorischer Bedeutung gefällt wurden, dann leuchtet auch ein, daß

35 Vgl. Hagen Keller, Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen. Einführung zum Kolloquium in Münster, 17.-19. Mai 1989, in: Ders./Klaus Grubmüller/Nikolaus Staubach (Hg.), Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen (Münstersche Mittelalterschriften, 65). München 1992, 1–7, hier 1.

36 Gerd Althoff/Stephanie Coué, Pragmatische Geschichtsschreibung und Krisen. I. Zur Funktion von Brunos Buch vom Sachsenkrieg. II. Der Mord an Karl dem Guten (1127) und die Werke Galberts von Brügge und Walters von Thérouanne, in: Keller/Grubmüller/Staubach (Hg.), Pragmatische Schriftlichkeit (wie Anm. 35), 95–129, bes. 95 ff.

37 Das mag in späteren Jahrhunderten, wo die Quellenlage dichter ist, anders sein. Vgl. Coote, Prophecy and public affairs (wie Anm. 34), 13 ff.

sich die Entscheider über die Zukunft und deren mögliche Gestalt verständigen mußten. Ebenso liegt die Funktion, die prophetische Texte als scheinbar göttlich inspirierte Zukunftsszenarien dabei spielen konnten, auf der Hand.

Apocalittica e politica in Gioacchino da Fiore

Gian Luca Potestà

Storia come concordia, storia come apocalisse

Fra gli scritti di Gioacchino da Fiore, diversi sono testi-contenitore, costituiti cioè di parti diverse originariamente prodotte in periodi differenti e solo in un secondo tempo riunite entro una cornice unitaria.[1] La *Genealogia* è costituita dall'assemblaggio di quattro sezioni, contenenti schematici appunti riguardanti la storia della salvezza e il testo dell'Apocalisse. La prima sezione risale al 1176. Si tratta dunque della testimonianza più antica attualmente nota della sua produzione letteraria. È la spiegazione di un diagramma in forma di albero ascendente, un fico su cui è innestata una vite.[2] Partendo dalla radice, il fico presenta un tronco che sale spoglio lungo 21 generazioni da Adamo a Giacobbe. All'altezza di Giacobbe cominciano a svilupparsi i 12 rami, cioè le 12 tribù di Israele, che salgono lungo 21 generazioni. La quarantaduesima generazione a partire da Adamo è quella del re Ozia, al tempo del quale visse Isaia, primo annunciatore dell'evangelo. Qui è innestata la vite. Nelle 21 generazioni comprese fra Ozia e Cristo il fico e la vite crescono insieme, sovrapponendosi: è il tempo in cui il primo popolo viene progressivamente meno, mentre comincia a crescere il seccondo. Al tempo di Cristo la vite butta i suoi rami: 12 (le 12 chiese delle origini), uno solo dei quali (la Chiesa romana) giunge fino alla cima dell'albero, fissata alla quarantaduesima generazione dopo Cristo. Entro il compimento di essa si realizzano gli eventi finali: la venuta dell'Anticristo, la Parusia e la fine del mondo.

1 L'individuazione di tale aspetto della sua opera letteraria si deve a V. De Fraja, *Percorso storico e significato del monachesimo benedettino nell'*Expositio vite et regule Benedicti *di Gioacchino da Fiore*, „Cristianesimo nella storia" 22 (2001), pp. 381–435, sul presupposto di quanto già parzialmente anticipato in Ead., *L'Ordine florense da Gioacchino al tramonto dell'Età sveva*, Tesi di dottorato di storia medievale, Università cattolica, Ciclo XI, I-II, pro manuscripto, Milano 1999. Successivamente sono stati individuati nella produzione di Gioacchino ulteriori testi-contenitore, per cui mi permetto rinviare a G. L. Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Roma-Bari 2004, in part. pp. 12–13.

2 Cfr. G.L. Potestà, *Die Genealogia. Ein frühes Werk Joachims von Fiore und die Anfänge seines Geschichtsbildes*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters", 56 (2000), pp. 55–101. Il testo scritto della *Genealogia* e il relativo diagramma sono pubblicati alle pp. 91–101.

L'impianto risponde a una logica binaria, ponendo in rapporto speculare le 42 generazioni carnali da Adamo a Ozia con le 42 spirituali dal primo al secondo avvento di Gesù Cristo (il segmento centrale, con le sue 21 generazioni in parte carnali e in parte spirituali, segna la lunga transizione dalla prima alla seconda storia). A prima vista ci troviamo qui nel solco di una tradizione teologica comune nell'Occidente medievale, imperniata sull'idea di rapporti fra tipi e antitipi, promesse e realizzazioni, anticipazioni e compimenti. In tale prospettiva la concordia veniva intesa come relazione di continuità e discontinuità fra l'Antico e il Nuovo Testamento, su di un piano primariamente esegetico.[3] Rispetto ad essa Gioacchino muta il secondo termine di paragone: la storia del primo popolo non „precipita" più in Gesù Cristo, ma è posta in corrispondenza con l'intero corso della storia della Chiesa.[4] La peculiarità della concordia gioachimita sta – come si legge nella celebre definizione riportata all'inizio dell'opera omonima (*Concordia novi ac veteris Testamenti*) – nell'istituzione di rapporti „quoad numerum", non „quoad dignitatem": il raffronto (si tratti di singoli personaggi, di soggetti collettivi o di specifiche vicende) è condotto nella prospettiva di una aritmetica della salvezza, che pone in parallelo vicende e situazioni disposti alla medesima altezza entro serie di generazioni tra loro perfettamente commensurabili.[5]

In questa prospettiva l'Apocalisse viene ad assumere un ruolo fondamentale e insostituibile, in quanto si tratta dell'unico libro biblico che, secondo la ricerca esegetica affermatasi fin dal III secolo, racchiude in cifra profetica il mistero della storia postcristica. Diversamente da quanto generalmente si afferma, anche per Gioacchino Gesù Cristo è al centro della Rivelazione cristiana: non però nel senso che abbia compiuto in sé tutti i precedenti misteri, come voleva la tradizione dominante, ma in quanto Cristo risorto ha consegnato all'apostolo Giovanni la chiave per la comprensione dei misteri, destinati a svelarsi lungo lo svolgimento delle generazioni successive alla sua. Come si legge nella *Genealogia*, i sette sigilli (cfr. Ap. 6,1–17; 8,1) racchiudono altrettante tribolazioni patite dalla discendenza di Giacobbe e destinate a riprodursi nella storia della Chiesa.

3 Su tale questione cfr. ancora: M. D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957, in part. il capitolo dedicato all'Antico Testamento nella teologia medievale (trad. it.: *La teologia nel XII secolo*, Milano 1976^2, pp. 237–248); H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture. Première partie. I*, Paris 1959, pp. 305–363.

4 Per la novità di Gioacchino rispetto alla precedente ermeneutica storica restano fondamentali H. Grundmann, *Studien über Joachim von Fiore*, Stuttgart 1975^2 (la prima edizione risale al 1927; una traduzione italiana è stata pubblicata nel 1989), cap. I; e soprattutto H. Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore. Herméneutique et théologie de l'histoire d'après le „Traité sur les Quatre Evangiles"*, Neuchatel-Paris 1977 (trad. it. 1983).

5 Cfr. *Liber de Concordia Noui ac Veteris Testamenti*, II, I, cap. 2, ed. E.R. Daniel, „Transactions of the American Philosophical Society" 73/8 (1983), p. 62.

Cristo li apre via via manifestando in ciascuna tribolazione subita dalla Chiesa il significato profondo e spirituale, misteriosamente preannunciato nell'Apocalisse, della corrispettiva persecuzione veterotestamentaria. Nel complesso, la storia è vista tutta nella prospettiva del martirio: la serie ordinata delle generazioni viene scandita dal succedersi delle prove e delle persecuzioni, sino a quella dell'Anticristo.

La persuasività della proposta dipende dalla capacità dell'interprete di individuare, ovvero istituire, una fitta rete di corrispondenze sia fra testo e storia, sia fra i diversi segmenti storici posti fra loro a confronto. Gioacchino dedicò molta attenzione ai computi delle generazioni e delle tribolazioni. Nel corso del tempo li modificò più volte. Da un lato dovette farlo per ragioni interne allo sviluppo del suo sistema teologico. Intorno al 1186 giunse infatti a dare forma alla propria teologia dello Spirito, imperniata sull'idea del nesso fra le tre persone della Trinità, i tre *ordines* (dei coniugati, dei chierici e dei monaci) e i tre *status* (*sub lege*, *sub gratia* e *sub ampliori gratia*). Questa prospettiva, con l'inaudito rilievo dato allo Spirito nella storia della salvezza, imponeva un ripensamento della stessa concordia. Verificata l'impraticabilità teorica di una concordia ternaria „pura", Gioacchino si applicò a modificare il modello binario della *Genealogia*, in modo da ricavare nella storia giudaica postesilica e corrispondentemente nella parte finale della storia della Chiesa due periodi sabatici, in cui rendere nitidamente percepibile la presenza attiva dello Spirito. L'originario modello binario della concordia venne quindi rimodellato in funzione di tale esigenza.[6] D'altro lato si applicò a riportare via via entro questa visione teologicamente in movimento gli elementi più importanti per la Chiesa romana dello scenario politico, a sua volta in rapida trasformazione. Questo compito era per lui stringente, come lo è in genere per ogni apocalittico: se gli schemi apocalittici non riescono più a dare conto della fase storica in corso, chi li usa deve revisionarli e aggiornarli, per evitare che il proprio messaggio risulti contraddetto dal corso degli eventi.

In questa sede non ci occuperemo della teologia dello Spirito, l'aspetto più celebre e senza dubbio più innovativo della sua visione, per cui supera la visione paolino-agostiniana della storia della salvezza nella prospettiva „transcattolica" (Grundmann) del suo messianismo monastico. Ci concentreremo invece propriamente sul nesso fra apocalittica e politica. Sottratto agli orizzonti nebulosi della mistica o dell'utopia, l'abate cistercense si profila in questa luce come un teologo preoccupato di fornire alla Chiesa romana solidi orientamenti sulla linea da tenere nei confronti sia dell'Impero romano-germanico e degli eretici d'Occidente, sia dell'Islam e dell'Impero di Costantinopoli. E, diversa-

6 Nella *Concordia* il ripensamento in prospettiva sabatica del periodo successivo alla ricostruzione del Tempio viene tematizzato nel libro III; al riguardo cfr. *Il tempo dell'Apocalisse* (v. nota 1), cap. 6, in part. pp. 130–150.

mente da quanto riteneva Grundmann, egli intende il proprio compito di teologo in termini niente affatto irenici: come si legge nella Prefazione alla *Concordia*, opera consegnata alla Sede romana verso la metà degli anni ’90, l’abate si rivolge ai popoli cristiani rivendicando per sé il ruolo di avvistatore e segnalatore del nemico, chiamato a dare l’allarme e a suonare la squilla per prepararli alle armi.[7]

Nel conflitto fra Chiesa romana e Impero romano-germanico

Gioacchino entrò in contatto diretto con i vertici della Chiesa romana al più tardi dal maggio 1184. In quel periodo la curia soggiornava a Veroli, prima di iniziare il viaggio verso Verona, per il programmato incontro fra Lucio III e Federico I avvenuto poi in autunno. Dopo i conflitti fra l’imperatore e Alessandro III, nel clima di fragile tregua succeduto alla pace di Venezia (1177) la Chiesa romana si preparava a un confronto difficile. Gioacchino ebbe allora l’opportunità di commentare davanti al papa un oscuro vaticinio ritrovato fra le carte di un cardinale defunto.[8] Nel *Commento* l’apertura del quarto sigillo è attribuita ai saraceni. La precedente tribolazione si chiude con i longobardi, mentre la successiva, non ancora consumatasi, è riferita all’Impero germanico. Qui Gioacchino si sta riferendo all’offensiva condotta dai saraceni contro le Chiese greco-orientali e contro Costantinopoli durante il secolo VIII, come dimostrano gli espliciti riferimenti ai papi del tempo.[9] Quanto alla quinta tribolazione, come i giudei la subirono dai caldei, così la Chiesa romana deve subirla dai nuovi caldei, cioè dai tedeschi. Gioacchino si esprime in termini cauti e circospetti, ma è evidente che per lui la loro offensiva deve ancora dispiegare tutta la sua potenza: „Contro di noi rimane la quinta persecuzione, quella della seconda e peggiore Babilonia, in cui la madre Sion viene deportata in

7 „Nostrum est enim bella predicere, vestrum ad arma concite properare. Nostrum est ascendere super speculam montis et, visis hostibus, dare signum. Vestrum, audito signo, ad loca confugere tutiora. Nos, quamvis indigni speculatores sumus, longe ante predicta bella advenisse testamur; vos, utinam, Christi milites estis: abicite opera tenebrarum et induimini arma lucis. Nos si parcimus bucine vestri rei sanguine sumus; vos si arma negligitis vestra culpa peritis“, *Liber de Concordia* (v. nota 5), Prephatio, pp. 10–11.

8 Cfr. *De prophetia ignota*, in M. Kaup, De prophetia ignota. *Eine frühe Schrift Joachims von Fiore*, Hannover 1998, pp. 180–225 (testo critico latino con trad. tedesca a fronte e commento; testo latino con trad. it. a fronte e commento in Gioacchino da Fiore, *Commento a una profezia ignota*, a cura di M. Kaup, Roma 1999, pp. 151–181).

9 Sono citati i papi Gregorio III e Zaccaria II e si fa cenno all’assedio subito da Costantinopoli al tempo del pontificato di Gregorio II, tra il 717 e il 718 (cfr. *De prophetia ignota* [v. nota 8], pp. 186–187 e relative note 17–20, ed. it. [v. nota 8], pp. 156–157; puntuali le corrispondenze con i passi *Liber de Concordia* [v. nota 5], II, p. 2, cap. 9, p. 181).

Babilonia".[10] Sarà rivolta propriamente contro il clero, mentre le due successive saranno invece tribolazioni generali. In particolare, la sesta sarà contrassegnata dalla caduta della nuova Babilonia ad opera dei dieci re, la settima sarà opera dell'Anticristo.

La caduta di Babilonia a seguito dell'assalto dei dieci re è un tema che l'Apocalisse giovannea (17, 12) riprende direttamente dalla sezione apocalittica del libro di Daniele (7, 24). Già Ippolito (*De Christo et Antichristo*, 25–28) e Lattanzio (*Divinae Institutiones*, VII.16) avevano chiarito che con ciò si doveva intendere il futuro sgretolarsi dell'Impero romano in una molteplicità di regni, e proprio nella frammentazione dell'Impero universale avevano visto il preannuncio della successiva irruzione dell'Anticristo.[11] Gioacchino qui non svela chi debbano per lui essere i dieci re che, provocando la caduta dell'Impero, coinvolgeranno anche la Chiesa in una tribolazione generale. Il superamento di questa sarà possibile solo grazie all'iniziativa di un futuro pontefice, da lui celebrato come coraggioso predicatore tra „quelle genti selvagge"[12] e artefice infine dello stesso assoggettamento dei dieci re alla Chiesa. Gli ultimi tre di essi saranno infine abbattuti da un ulteriore nemico (cfr. Dn 7, 24–25), identificato qui con l'Anticristo (posto in concordia con Antioco IV Epifane, considerato come il suo tipo veterotestamentario): il protagonista della settima e ultima tribolazione, alla comparsa del quale anche il papa cadrà infine atterrito „sino quasi al fondo del baratro della disperazione".[13]

L'incontro veronese fra Lucio III e Federico I (novembre 1184) non comportò un sostanziale riavvicinamento fra le parti, i cui rapporti divennero ancora più tesi con l'ascesa al papato di Urbano III. Fra gli inizi del 1186 e la seconda metà del 1187 il papa e la curia rimasero bloccati in città. Nel 1186 anche Gioacchino risulta presente a Verona.[14] Va riportata precisamente a questa fase (non prima della primavera 1186, non dopo l'estate 1187) l'*Intelligentia super duobus calathis*, lettera-trattato riguardante la visione di Geremia 24 dei due canestri di fichi, rivolta contro Goffredo di Auxerre, abate cistercense di Hautecombe.[15] Muovendo da una breve sintesi della propria visione concor-

10 *De prophetia ignota* (v. nota 8), pp. 188–189 (= ed. it. [v. nota 8], pp. 156–159).

11 Cfr. al riguardo *L'Anticristo. Volume I. Il nemico dei tempi finali, Testi dal II al IV secolo*, a cura di G.L. Potestà e M. Rizzi, Roma-Milano 2005, pp. 138–143 e 418–423 e relativo commento, rispettivamente pp. 506–507, in particolare nota 53, e p. 566, nota 2.

12 *De prophetia ignota* (v. nota 8), pp. 214–215 (= ed. it. [v. nota 8], pp. 174–175).

13 *De prophetia ignota* (v. nota 8), pp. 216–217 (= ed. it. [v. nota 8], pp. 174–175).

14 Cfr. Roberti Autissiodorensis *Chronicon*, ed. O. Holder Egger, MGH SS, XXVI, Hannoverae 1882, rist. anast. 1964, pp. 248–249.

15 Cfr. *Intelligentia super calathis*, in P. De Leo, *Gioacchino da Fiore, aspetti inediti della vita e delle opere*, Soveria Mannelli (Cz) 1988, pp. 135–148. Una nuova edizione è in preparazione a cura di A. Patschovsky e di chi scrive. H. Grundmann argomentò a favore della primavera 1191 come data di composizione della lettera-trattato (cfr. *Kirchenfreiheit und Kaisermacht um 1190 in der Sicht Joachims von Fiore*, „Deutsches Archiv für

distica della storia e delle sue grandi partizioni, Gioacchino illustra le ragioni del suo giudizio allarmato sulla fase più recente della storia della Chiesa romana, intendendo così rispondere all'anziano e influente abate, che lo aveva criticato dopo aver conosciuto le posizioni da lui assunte in recenti discussioni.[16] Un punto fondamentale di dissenso riguarda l'atteggiamento da tenere nei confronti dell'Impero. Gioacchino attacca la pretesa dell'*ordo ecclesiasticus* di chiamare alle armi contro l'imperatore. A quanto pare, si sta riferendo a un'iniziativa assunta direttamente da Goffredo. Poiché non è chiaro come l'anziano abate potesse prenderla in proprio, si può supporre che su mandato superiore stesse attendendo alla preparazione di un bando antiimperiale. In questo senso va ricordato che Goffredo era molto vicino all'altro abate cistercense Enrico di Marcy, cardinale di Albano: entrambi erano stati in periodi successivi abati di Clairvaux, e risulta chiaro dai loro trasferimenti che Goffredo aveva condotto la più recente carriera abbaziale nella scia di Enrico.[17]

La scelta della sottomissione all'Impero e le sue ragioni politiche e teologiche

In polemica con Goffredo, Gioacchino rileva l'inopportunità di un'azione militare della Chiesa romana contro l'Impero, richiamandosi a due precedenti di „chiamata alle armi" risoltisi malamente per il Papato, con le impreviste disfatte subite da Leone IX e da Innocenzo II nelle rispettive campagne militari contro i normanni. Tali esiti non possono peraltro meravigliare „chi ha fede più nelle armi spirituali che in quelle materiali e si attende (*presumit*) vittorie più dal cielo che dalla terra".[18] Compito dell'*ordo ecclesiasticus* è infatti guidare e istruire il popolo cristiano e non muovere campagne militari.[19] Un atteggiamento di

Erforschung des Mittelalters" 19 (1963), pp. 353–396, ristampato in Id., *Ausgewählte Aufsätze*, pp. 361–402; trad. it.: *Libertà della Chiesa e potere imperiale intorno al 1190 nella visione di Gioacchino da Fiore*, in Id., *Gioacchino da Fiore. Vita e opere*, a cura di G. L. Potestà, Roma 1997, pp. 203–242). Per le ragioni a favore della datazione al 1187 e per il significato storico e dottrinale della lettera-trattato mi permetto rinviare a *Il tempo dell'Apocalisse* (v. nota 1), pp. 202–213.

16 „Hec tibi, abbas Gafride, destinare curavi propter eos, qui me de calathis plenis disputasse dixerunt et nescio quid absurdum et indecens protulisse testati sunt, cum michi super hoc conscius non sim nec me credam alicui usque ad horam hanc tradidisse", *Intelligentia super calathis*, ed. P. De Leo, pp. 147–148.

17 Per tale legame cfr. *Il tempo dell'Apocalisse* (v. nota 1), in part. pp. 101–104 e 223 e relative note.

18 „Sed mirari non potest in eiusmodi casibus qui armis magis spiritalibus quam materialibus fidem ponit et victorias de celo magis quam de terra presumit", *Intelligentia super calathis* (v. nota 15), p. 143.

19 „Neque enim ordo ecclesiasticus ad aliud constitutus est, quam ut pascat et instruat populum illum, qui dicitur christianus, sed iam non est, quia de terra Israel versus est in

orgogliosa difesa della propria *libertas* da parte della Chiesa romana sarebbe condivisibile solo se questa fosse ancora nella condizione precostantiniana. Ma poiché si trova ormai entro una fitta rete di legami pubblici, non è consentito ad essa di contrapporsi frontalmente all'Impero. Deve invece riconoscerne la potenza, abbandonare la pretesa di resistere superbamente ad esso e accettare docilmente di farsi „deportare" fuori dai propri confini; potrà così puntare a ottenere infine una *libertas* autentica, che sarà tale perché conseguita attraverso un'umile *servitus.*

L'*Intelligentia* mostra la prudenza dell'apocalittico Gioacchino. Seguendo l'esempio di Cristo, la libertà non va difesa „con una legione di armati",[20] ma va faticosamente guadagnata passando attraverso la perdita apparente di essa.[21] Che un abate calabrese da poco accettato a pieno titolo nell'Ordine cistercense abbia potuto attaccare l'abate di Hautecombe, già segretario di Bernardo di Clairvaux e molto vicino all'altro abate Enrico, cardinale di Albano, si spiega pensando che a Verona Gioacchino si fosse legato ad esponenti di curia contrari alla linea intransigente propugnata dalla dirigenza monastica espressa da Clairvaux e disposti invece a maggiore flessibilità e acquiescenza nei confronti dell'Impero, in attesa di tempi migliori. L'asprezza dei dissensi in curia è d'altronde testimoniata dalla drammatica spaccatura emersa nel collegio cardinalizio per la successione di Urbano III, quando emersero tre candidature in contrapposizione fra loro: Enrico di Marcy, candidato dell'ala intransigente antiimperiale, dovette infine ritirarsi.[22] Appena eletto, Gregorio VIII avviò immediate trattative di pace

Egyptum, et de Egypto in Babilonem, ita ut nulla pene sit sanitas. Ad quid igitur pro Babilone defendere libertatem officii, quam persequitur Babilon, ut ecclesia, humiliata et confusa, ipsa quasi domina elevetur in altum? Quid enim aliud potes, cum non sit tuum arma movere? Quodsi forte facto impetu carnis gladium assumendum iussisti, noli multum timere, sed cito corrigas imiterisque Dominum tuum iubentem et corrigentem, quod ipse exempli causa videbatur, ut corrigeret, precepisse (ed.: precipisse). Dicat ergo et nunc veritas in scripturis ecclesie Petri, quod ait per semetipsam ipsimet apostolo Petro: *Converte gladium tuum in vaginam.* Non est enim ita pugnandum pro veritate, sed magis oratione et ieiunio, expectato auxilio de supernis, qui posset exhibere illi *plus quam duodecim legiones angelorum*, sed *ut impleantur Scripture*", *Intelligentia super calathis* (v. nota 15), pp. 143–144.

20 „Si enim semetipsam veritas defendere armis noluit, tu putas libertatem tuam, etsi iustam et fidelem, armatorum legione defendere? Fac quod potes, dum potes, spiritalibus armis! Si his vincere nequis, subsiste!", *Intelligentia super calathis* (v. nota 15), p. 144.

21 Nella breve lettera-trattato il termine *absolute* ricorre ben quattro volte ad indicare l'atteggiamento astratto, come tale da rifiutare, di chi non si rende conto che la Chiesa può conseguire la vera libertà solo attraverso un faticoso percorso di asservimento e di liberazione.

22 Cfr. il resoconto di Alberico di Trois-Fontaines, *Chronica*, MGH SS, XXIII, pp. 860–861, cit. in Y. Congar, *Henry de Marcy, abbé de Clairvaux, cardinal-évêque d'Albano et légat pontifical*, in *Analecta monastica. Textes et études sur la vie des moines au Moyen Age. Cinquième série*, par Y. M. J. Congar, H. Farmer, R. Gelsomino, J. Leclercq, C. H. Talbot, Romae 1958, p. 43, nota 148.

con i tedeschi, esprimendo convinzioni molto simili a quelle espresse da Gioacchino nell'*Intelligentia.*[23]

Un altro testo-contenitore recentemente pubblicato contiene un sermone, riportabile all'incirca allo stesso periodo della *Intelligentia*, nel quale Gioacchino distingue fra diverse interpretazioni dei termini „Gerusalemme" e „Babilonia". L'identificazione di Gerusalemme con il tipo della Chiesa romana e di Babilonia con il tipo dell'Impero germanico non comporta che i chierici possano essere identificati *tout court* con Gerusalemme e i *milites* con Babilonia. Questa posizione è sbagliata, perché non tutti i chierici in quanto tali sono cittadini di Gerusalemme, né tutti i *milites* sono cittadini di Babilonia: dal punto di vista spirituale vanno infatti riferiti a Babilonia i falsi cristiani, quale che sia l'*ordo* cui appartengono. Non si tratta di una riflessione astrattamente ecclesiologica, ma di una netta presa di distanza dall'attacco che l'*ordo ecclesiasticus* sta cercando di portare contro l'Impero, sul fondamento della propria *presumptio.*[24] Dal prosieguo del testo si capisce che Gioacchino sta riferendosi alla situazione presente, appena velata dalla cornice apocalittica entro cui viene riportata: „Piangiamo la rottura in tre parti della grande città [cfr. Ap. 16, 19] – in senso proprio l'Impero romano ossia cristiano – o nella verità stessa della situazione o in segno della prossima offesa, e consideriamo che cosa ci porterà il futuro da tale divisione, poiché è stato scritto: Ogni regno diviso in se stesso andrà in rovina, e cadrà casa su casa [Lc 11, 17]".[25] Come si legge poco più sotto, „per

23 „Omnia que Romani imperii iure essent, eidem regi (Heinrico) concedere spopondit, affirmans non esse tutum pape et cardinalibus arma capere, bellum committere, set tantum in elemosinis et in ecclesia laudes domino nostro Iesu Christo die noctuque reddendas", *Annales Romani*, in MGH SS, V, Hannoverae 1844, p. 479 (anche in *Le Liber Pontificalis*, a cura di L. Duschesne, II, Paris 1955, p. 349).

24 Cfr. Ioachim abbas Florensis, *Sermones*, ed. V. De Fraja, Roma 2004, pp. 42–54 e l'ampia trattazione fornitane da V. De Fraja nella sua *Introduzione*, *ivi*, pp. XLIV-LI. Per una più ampia contestualizzazione del passo in questione cfr. Ead., *Da Gerusalemme a Babilonia. La tipologia della contrapposizione e della decadenza tra XII e XIII secolo*, „Rivista di storia del cristianesimo", 1 (2004), pp. 39–65.

25 „Siquidem et civitatem sanctam, id scilicet quod proprie dicitur Romanum sive Christianum imperium, aut in ipsa rei veritate aut in signum proxime lesionis fractam ingemiscimus in tres partes, et quid futurum pariat tempus ex hac divisione tenemus, quippe cum scriptum sit: *Omne regnum in se ipsum divisum desolabitur, et domus supra domum cadet*", Ioachim abbas Florensis, *Sermones* (v. nota 24), p. 55, e relativo commento nell'*Introduzione* citata, pp. LIII-LV. Non è da escludere che per la sua interpretazione di Ap. 16, 19 Gioacchino possa aver preso spunto dal *De investigatione Antichristi* di Gerhoh di Reichersberg, che un paio di decenni prima aveva deprecato un'analoga iniziativa papale nei confronti dell'Impero e paventato la digregazione di quest'ultimo richiamandosi al medesimo passo (cfr. Gerhohi praepositi Reichersbergensis *De investigatione Antichristi liber I,* in *Libelli de Lite Imperatorum et Pontificum saeculis XI. et XII. conscriptis,* in MGH *Libelli de lite*, III, ed. E. Sackur, Hannover 1897, p. 385). Una prima stesura del *De investigatione* era stata consegnata da Gerhoh direttamente al

quanto infatti sia grande la gioia della Chiesa romana nel vedere il giudizio dei nuovi caldei e di coloro che attaccano la sua libertà, non vi può tuttavia essere uno scisma dei cristiani senza danno per il popolo cristiano: poiché quanto vengono meno, per la reciproca aggressione, le forze di quel popolo in cui vi è il capo dei cristiani, tanto si irrobustisce la forza degli infedeli per perseguitare la Chiesa; e tanto i popoli delle diverse province si indeboliscono nel morale e, prima ancora di affrontare la battaglia, rinunciano immediatamente al rigore nel conservare la fede un tempo loro tramandata, quanto vedono che per le guerre intestine incombe la rovina della torre principale della loro fortezza".[26] Durante la permanenza forzata della curia a Verona, papa Urbano tentò diverse strade per indebolire il nemico e fargli allentare la presa. Vagheggiò fra l'altro una nuova scomunica dell'imperatore, come pure specifiche iniziative progettate o intraprese nei territori imperiali per creare difficoltà politiche e militari a Federico sul suo terreno; senza entrare nel merito di esse, Gioacchino denuncia come insani i conflitti interni alla cristianità: essi minano il morale dei popoli cristiani „delle diverse province", che si demoralizzeranno temendo che cada il sostegno principale su cui hanno sinora fatto conto.[27]

---

cardinale Giacinto dei Boveschi in occasione di una sua legazione in Germania; il cardinale non restituì più a Gerhoh quell'esemplare, e questi fu costretto a scrivere (o trascrivere) l'opera una seconda volta. Poiché dell'esemplare consegnato a Giacinto non è rimasta traccia, non è possibile documentare alcuna dipendenza da parte di Gioacchino da quella prima redazione del testo, andata per noi perduta. E tuttavia, questo e altri indizi ci fanno supporre che l'abate calabrese possa aver conosciuto le posizioni di Gerhoh, di cui potrebbe essere venuto a conoscenza proprio attraverso Giacinto, autorevole esponente della curia romana (cfr. *Il tempo dell'Apocalisse* [v. nota 1], in part. pp. 168–169 e 200–201 e *Sermones* [v. nota 24], p. 56, nota 303, nonché nell'*Introduzione*, p. LI e s., nota 93); divenuto papa con il nome di Celestino III (1191), fu lui ad approvare celermente le nuove istituzioni florensi.

26 „Licet igitur gaudium sit Romane ecclesie videre iudicium novorum Chaldeorum et eorum qui impugnant libertatem eius, non ideo tamen scisma Christianorum sine detrimento christiani populi esse potest, quia quanto illius populi, in quo capud Christianorum est, vires per vicariam impugnationem deficiunt, tanto infidelium fortitudo ad persequendam ecclesiam roboratur, et tanto diversarum provinciarum infirmantur populi corde et a rigore servande semel tradite sibi fidei, antequam ad conflictum veniant, sine mora succumbunt, quanto principalis turris fortitudinis sue vident per intestina bella imminere ruinam", Ioachim abbas Florensis, *Sermones* (v. nota 24), p. 56.

27 Per i piani di reazione antiimperiale vagheggiati in questo periodo entro la curia rinserrata in Verona cfr. *Il tempo dell'Apocalisse* (v. nota 1), in particolare pp. 199–200. V. De Fraja nella sua *Introduzione* (v. nota 24), p. LIII, propende per l'interpretazione di „vicaria" come: del papa. Come mi fa notare il collega Eugène Honée, qui l'attributo „vicaria" va però verosimilmente inteso nel senso primario di „reciproca", senza alcun riferimento a iniziative assunte dal papa in quanto „vicario", ovvero da un qualche suo legato (vicario), come da me precedentemente ipotizzato.

Nella parte conclusiva del sermone Gioacchino prova a identificare le diverse teste del drago apocalittico con altrettanti responsabili delle peggiori persecuzioni anticristiane. Identificazioni di tal genere non rappresentavano un elemento di novità in sé, giacché erano state avanzate fin dal primo esegeta dell'Apocalisse, Vittorino di Petovio (*In Apoc.* 13, 1), venendo via via modificate dai successivi interpreti.[28] Gioacchino propone qui di identificare la sette teste rispettivamente con: Erode; Nerone; l'imperatore ariano Costanzo II; Maometto; l'imperatore tedesco Enrico II; il sovrano che capeggerà i dieci re; e infine il novello Aman.[29] Notiamo che la quinta testa del drago è rappresentata da un sovrano dell'XI secolo, e ciò fa pensare che ora per Gioacchino la persecuzione dell'Impero non sia più all'ordine del giorno.[30] Il pericolo imminente è rappresentato dalla sesta testa, i dieci re cui Gioacchino ancora non attribuisce un nitido profilo storico. Quanto alla settima, l'indicazione di Aman come tipo di essa fa pensare che si tratterà di un capo degli eretici dei tempi finali.[31] Di qui a poco, l'occupazione di Gerusalemme da parte di Saladino (2 ottobre 1187) risulterà decisiva sia per spingere la curia ad abbandonare l'oltranzismo antimperiale, sia per stimolare l'abate calabrese a ridefinire e completare il proprio affresco apocalittico.

Dopo la caduta di Gerusalemme: crociata e drammatizzazione del conflitto con l'Islam

Nel *De vita et regula sancti Benedicti*, testo le cui diverse sezioni vennero originariamente prodotte in momenti differenti lungo il corso degli anni Ottanta, Gioacchino, ricordando l'episodio biblico del sacerdote Eli e dei suoi figli che si fecero sottrarre l'arca dai filistei (1 Re 2, 12 e ss.), polemizza contro

28 Per il passo di Vittorino cfr. *L'Anticristo* (v. nota 11), pp. 382–387 e relativo commento, pp. 557–558, in part. note 14–17.

29 Ioachim, *Sermones* (v. nota 24), p. 59.

30 Identificando la quinta testa del drago con „Enrico I imperatore", Gioacchino intendeva in realtà riferirsi, qui come altrove, a Enrico II. Cfr. al riguardo A. Patschovsky, *The Holy Emperor Henry „the First" as One of the Dragon's Heads of Apocalypse: On the Image of the Roman Empire ender German Rule in the Tradition of Joachim of Fiore*, „Viator" 29 (1998), pp. 291–322. Fra i possibili motivi, elencati da Patschovsky, di tale caratterizzazione negativa del primo sovrano salico, va in particolare rilevato il suo profilo di artefice di una „Chiesa imperiale", ossia – dal punto di vista di Gioacchino – di una Chiesa pienamente assoggettata all'Impero (la nuova Babilonia), come tale in perfetta concordia con la condizione dei giudei a suo tempo assoggettati a Babilonia (quinta tribolazione).

31 Su Aman come tipo degli eretici da parte di Gioacchino e sulla sua possibile fonte (Gerhoh, *De investigatione Antichristi*), cfr. *Il tempo dell'Apocalisse* (v. nota 1), in part. pp. 167–169.

„grandi patriarchi e primati“ che accusa di cecità riguardo alla situazione in Medio Oriente e ai possibili contraccolpi in Occidente, e critica la fiducia di quanti credono che il Dio della Chiesa possa convivere con il Dio di Maometto, nella convinzione che il *divinum opus* sia identico per le due fedi.[32] La convivenza fra cristiani e musulmani era propria del Regno normanno e caratterizzava la stessa curia regia presso cui Gioacchino aveva trascorso un certo tempo da giovane.[33] Ma il riferimento ai patriarchi e primati fa pensare che qui egli abbia piuttosto di mira i vertici delle Chiese orientali a partire dal patriarca di Costantinopoli, criticati perché troppo acquiescenti nei confronti della fede islamica e in particolare di Saladino. La polemica va intesa dunque sullo sfondo delle preoccupazioni nei confronti di possibili intese sul piano politico-religioso

32 „Hely magnus sacerdos magnos sacerdotes Ecclesie, ut sunt magni patriarche et primates, designat, qui quadam prerogativa honoris quasi universarum tribuum Israel omnium ecclesiarum prelati sunt. (...) Corruent ergo, corruent, qui eiusmodi sunt, corruent persequente hoste, et non erit qui liberet eos! Archa vero federis Domini, Ecclesia videlicet electorum, que erit in reliquiis Domini, faciet iudicium in Dagon et faciet stragem magnam populorum multorum, nimirum quia multitudo maxima convertetur ad Dominum. Quem autem alium significare creditur deus Dagon nisi vicarium Moammeth [Moammech *ed.*], qui fuit pseudopropheta Sarracenorum, et a tanta multitudine deceptorum hominum tam magna veneratione et honore ab his, quos in sua perfidia religavit, habetur, ut ab extremis mundi finibus vadant invisere, honorare et extollere? Quasi autem iuxta Dagon statuetur Ecclesia, tamquam ad honorem Dei Israel et dei Dagon, quasi similis causa sit [*om. ed.*] honoris utrique [utique *ed.*] volentes utrumque esse divinum opus, quod nobis missus est Christus et quod illis missus est Moammeth. *Sed que conventio Christi ad Belial, et que participatio luci ad tenebras?*“, *De vita sancti Benedicti et de Officio divino secundum eius doctrinam*, in C. Baraut, *Un Tratado inédito de Joaquín de Fiore*, „Analecta Sacra Tarraconensia“ 24 (1951), pp. 109–111 (testo emendato grazie alla nuova edizione critica allestita da Alexander Patschovsky in corso di stampa presso l'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo).

33 Celebre in questo senso la testimonianza del viaggiatore musulmano andaluso Ibn Giubair, che tra la fine del 1184 e gli inizi del 1185 soggiornò in Sicilia ed ebbe contatti diretti con musulmani operanti alla corte di Guglielmo II: cfr. Ibn Dschubair, *Tagebuch eines Mekkapilgers*, übersetzt und bearbeitet von R. Günther, Tübingen 1985, in particolare pp. 240–247 (con il racconto del terremoto, probabilmente del 1179, in occasione del quale il re „politeista“ si era rivolto a donne e eunuchi, chiedendo loro che ciascuno diversamente invocasse „colui che adora e di cui segue la fede“, pp. 243–244). Sui limiti invero molto stretti della „tolleranza“ normanna nei confronti dei sudditi musulmani cfr. H. Houben, *Möglichkeiten und Grenzen religiöser Toleranz im normannisch-staufischen Königreich Sizilien*, DA, 50 (1994), pp. 159–198, trad. it. *Possibilità e limiti della tolleranza religiosa nel Mezzogiorno normanno-svevo*, in Id., *Mezzogiorno normanno-svevo. Monasteri e castelli, ebrei e musulmani*, Napoli 1996, pp. 213–242, su Guglielmo II in part. 230–233; W. Koller, *Toleranz im Königreich Sizilien zur Zeit der Normannen*, in *Toleranz im Mittelalter*, hrsg. von A. Patschovsky und H. Zimmermann, Sigmaringen 1998, pp. 159–185.

fra Bisanzio e Saladino circolanti proprio in questo periodo in Occidente e alimentate dalle notizie provenienti dall'Oriente.[34]

La prospettiva di Gioacchino è quindi di contrapposizione frontale nei confronti dell'Islam, e in ciò egli si mantiene fedelmente entro il tradizionale solco cistercense, originariamente tracciato da Bernardo di Clairvaux con il suo *De laude novae militiae.* Non a caso, appena giunse in curia la notizia della caduta di Gerusalemme, proprio il cardinale cistercense Enrico di Albano fu inviato oltralpe per sollecitare il Barbarossa alla crociata e predicarla nei territori imperiali. Mentre sulla linea da tenere nei confronti dell'Impero si erano registrate (e ancora si sarebbero registrate in futuro) profonde divergenze, la strategia della crociata era condivisa e dominante nella Chiesa romana, favorevole all'iniziativa militare e insensibile alle critiche espresse in ambienti lontani dalla curia ed estranei alla cultura monastico-cistercense.[35]

Le nuove istanze della teologia dello Spirito e la considerazione allarmata della situazione politico-militare in peggioramento per l'Occidente spingono

34 Risulta al riguardo significativa la lettera inviata a Filippo re di Francia dai suoi nunzi presso Isacco Angelo, imperatore di Costantinopoli, riprodotta sia da Ruggero di Howeden, che la riporta al 1188 (*Gesta regis Ricardi*, in *The Chronicle of the Reigns of Henry II. and Richard I. a.D. 1169–1192, known commonly under the Name of Benedict of Peterborough*, ed. W. Stubbs, II, London 1867, rist. anast. Kraus, s.i.d. [1965], pp. 51–53), sia da Ralph de Diceto, che la riporta al 1189 (*Ymagines Historiarum*, in *The Historical Works of Master Ralph de Diceto*, ed. W: Stubbs, II, London 1876, rist. anast. Kraus 1965, pp. 58–60). Il passo per noi saliente è il seguente: „Saladinus etiam tradidit omnes ecclesias [Terrae] Promissionis nunciis imperatoris Constantinopolitani, ut serviatur in eis secundum consuetudinem Graecam. Non est fides in aliquo Graeco etiam si manu juraverit. Noveritis etiam quod dominus Saladinus assensu imperatoris Constantinopolis misit Constantinopolim idolum suum, ut ibi publice adoretur: sed per gratiam Dei captum est in mari a Venetiensibus et cum ipsa navi ductum est Tyrum", *Gesta regis Ricardi*, p. 52 (identico il testo di Ralph, ove però il meritorio furto dell'*idolum* è attribuito ai genovesi). Ringrazio Giuseppe Ligato per avermi segnalato il passo.

35 Mi riferisco in particolare alle posizioni espresse da Ralph Niger nel *De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolimitane* (ed. L. Schmugge, Berlin-New York 1977). Diversamente da quanto si è ritenuto in passato, Ralph non fu mai cistercense: fu un chierico e un maestro, formatosi a Parigi e vissuto tra Francia e Inghilterra. L'opera in questione risale al 1187/1188. Insieme ai suoi commentari esegetici venne messa sotto esame nel 1191 da papa Clemente III, ma non venne poi condannata. Testimonianza di un orientamento contrario a quello dominante in curia, il *De re militari* ebbe diffusione limitata, come dimostra la sua tradizione manoscritta, rappresentata da due soli codici. Mentre per Gioacchino occorre prendere iniziative di lotta sia contro l'Islam sia contro gli eretici (nella convinzione che questi ultimi siano infine i nemici più pericolosi per la Chiesa romana), Ralph Niger argomenta che la crociata in Oriente non va intrapresa proprio perché si distoglierebbero energie preziose dalla mobilitazione e dalla lotta contro gli eretici in Occidente: questi hanno preso ormai tale forza, che „minitantur quod elongatis principibus a terra in peregrinatione destinata, statim publice predicabunt errores suos et armata manu persecutoribus suis occurrent", *De re militari*, p. 193.

Gioacchino nell'ultimo scorcio degli anni '80 a rimodellare il quadro degli eventi finali. Nell'inverno 1190–1191 è a Messina, dove illustra il più recente aggiornamento della propria concezione dell'Anticristo a un pubblico di crociati in attesa di imbarcarsi per l'Oriente, presenti il re Riccardo Cuor di leone, vescovi e dignitari, chierici e laici. Rispetto al passato, i cambiamenti riguardano solo le ultime tre teste: la quinta è ora identificata con „Meselmutus" (o „Melsemutus"), e non più con l'imperatore tedesco Enrico II; la sesta con Saladino e la settima con l'Anticristo, che – precisa l'abate fra l'incredulità dei presenti – è già nato nella città di Roma e otterrà presto la sede apostolica.[36]

La nuova interpretazione delle teste del drago attesta innanzi tutto l'assoluto rilievo assunto dall'Islam nella prospettiva maturata dall'abate cistercense dopo la caduta di Gerusalemme e nell'imminenza della partenza dei crociati: il quarto, il quinto e il sesto dei sette grandi persecutori della Chiesa sono ora identificati con altrettante espressioni dell'Islam, mentre neppure un sovrano germanico si trova più compreso fra di essi. In particolare, mentre la quarta testa è sempre Maometto, per spiegare chi sia il personaggio nuovo comparso ora in quinta posizione occorre tenere conto dei riferimenti a Meselmuto disseminati negli altri scritti di Gioacchino.[37] Essi fanno pensare che con la denominazione popolare di Meselmuto egli si riferisca propriamente ai principi Almohadi del secolo XII, conquistatori del Maghreb e protagonisti di fortunate campagne militari in Spagna e contro i Normanni di Sicilia.[38] Non va d'altronde

36 Per l'incontro fra Gioacchino e Riccardo cfr. più ampiamente *Il tempo dell'Apocalisse* (v. nota 1), pp. 241–243, con indicazione delle fonti. Tale elenco di persecutori appare perfettamente riferibile alle sette teste del drago indicate nella celebre tavola del *Liber Figurarum* (Oxford, Corpus Christi College 225A, f. 7^{r}) e accostabile a quello prospettato nella seconda parte della grande *Expositio in Apocalypsim.* Cfr. *Expositio in Apocalypsim,* II, Venetiis 1527 (rist. anast. Frankfurt a.M. 1964), ff. 113vb-123rb. Cfr. al riguardo M. Rainini, *Disegni die tempi, Il „Liber Figurarum" e la teologia figurativa di Gioacchino da Fiore.* Roma 2006, in part pp. 119–123.

37 „Ecce quam magnus erit iste, si tamen presens non est, qui bestie huic pessime presidebit in fine, quique hic a Iohanne cognominatur „infernus", nisi forte „mortis" nomine intelligendus sit Maometh cum successoribus suis, „inferni" vero appellationem alterius secte hominum heresiarcha procedentis ex eadem prima secta Sarracenorum, is videlicet qui vulgo dictus est Meselmutus, quique in partibus Africe et Mauritanie in suis successoribus potentialiter regnat (...) Ut autem prima persecutio concitata est in Iudea, secunda Rome, tertia in Grecia, quarta in Arabia, ita quinta persecutio in Mauritania et in Hispaniis orta est (...) Ut autem aliquid inferatur exempli causa de persecutione fidelium, nuper auditum est referentibus quibusdam, qui se prope asserunt affuisse, congregasse Meselmutum Christianos qui erant in terra sua et multos in odium nominis christiani pariter occidisse„; *Expositio in Apocalypsim* (v. nota 36), f. 116^{rb-va}.

38 Per tali identificazioni cfr. A. Patschovsky, *The Holy Emperor* (v. nota 30), in part. pp. 301–302. V. De Fraja ha raccolto alcune significative ricorrenze del termine „Meselmuto" presenti in testi di altri autori della seconda metà del secolo XII, le quali

sottovalutato il contesto apocalittico in cui tale identificazione acquista forza: nella prospettiva della concordia, il protagonista della quinta tribolazione della Chiesa va inteso come l'antitipo dei dieci re, gli ultimi tre dei quali sono destinati ad essere inglobati dall'undicesimo re nel suo disegno imperialista. E poiché l'undicesimo re è qui Saladino, Gioacchino non fa che prospettare nel proprio lessico apocalittico l'assunzione di una sua posizione di assoluta preminenza rispetto agli altri principi musulmani, secondo la valutazione allarmata già espressa nel *De Vita et Regula sancti Benedicti:* „In verità vediamo che i re dei pagani si compattano unitariamente, mentre al contrario i nostri re subiscono i danni di una spaccatura".[39] In effetti, poco prima che Gioacchino esponesse pubblicamente a Messina la sua interpretazione delle teste del drago, erano convenuti in Siria diversi principi musulmani dall'Asia e dall'Africa per unirsi a Saladino sotto il suo comando; a sua volta, quest'ultimo si rivolgeva al principe almohade Ya'qub ibn Yūsuf perché si unisse a lui per il dominio del mare.[40]

La fase di massimo allarme compresa tra la fine degli anni '80 e i primi anni '90 risulta infine superata quando, nella seconda metà degli anni '90, Gioacchino prospetta l'ultimo aggiornamento delle teste del drago nel suo *Liber introductorius* alla grande *Expositio in Apocalypsim.* Ricompare qui in quinta posizione „uno dei re della nuova Babilonia", in termini assolutamente generici. Poiché nel frattempo Saladino è morto, ora l'abate si mostra dubbioso se la sesta testa possa essere davvero stato lui, o non si debba piuttosto pensare a un successore; quanto alla settima, è il „figlio della perdizione" di II Tessalonicesi 2, ovvero un eretico d'Occidente destinato a impadronirsi del Papato.[41]

---

paiono indirettamente convalidare tali identificazioni. Sono riportate in M. Rainini, *Disegni dei tempi* (v. nota 36), pp. 120–121.

39 „Utique reges paganorum videmus conglobari in unum, sicut e contrario reges nostros scissure detrimenta incurrere", *De vita sancti Benedicti* (v. nota 32)i, p. 93.

40 Sul rilievo effettivo di tali eventi cfr. M. Cameron Lyons – D. E. P. Jackson, *Saladin. The Politics of the Holy War*, Cambridge 1997^2, in part. pp. 312–318. Per l'intesa di Saladino con il sovrano almohade cfr. M. Gaudefroy-Demombynes, *Une lettre de Saladin au calife Almohade,* in *Mélanges René Basset*, Paris 1925, pp. 289 e ss.

41 „Quintum caput draconis fuit unus de regibus Babylonis nove, qui volens sedere *in monte testamenti* et apparere *similis Altissimo* (cfr. Is. 14, 13) multas propter hoc ecclesie persecutiones ingessit. Sextum caput draconis ille est, de quo dicitur in Daniele: *Alius rex surget post eos, et ipse potentior erit prioribus* (cfr. Dn. 7, 24), quamvis initium sexti capitis a rege isto Turchorum Saladino nomine sumptum putem, qui nuper calcare cepit sanctam civitatem, quique peccatis nostris exigentibus in cervicibus Christianorum supra quam putavimus crassatus est. (…) Sive ergo Saladinus iste ille sit qui est scriptus in libro Danielis prophete sive non iste ille sit, sed alius qui venturus est post eum, indifferenter tamen referendum est hoc totum ad sextum illum regem, de quo dicit Iohannes: *Et unus est* (Ap. 17, 9), quia et possibile est totum istud sub isto compleri, et possibile est sub nomine sexti regis alium consurgere post presentem, in quo compleatur quod scriptum

Topografia escatologica

Come risulta dalla narrazione dell'incontro con Riccardo Cuor di Leone, l'elemento più innovativo della concezione gioachimita delle teste del drago non fu tanto l'attribuzione della quarta, quinta e sesta all'Islam, quanto l'identificazione dell'Anticristo – la settima testa – con un personaggio già nato nella città di Roma e destinato ad ascendere al Papato. Fu questo punto a suscitare la vivace reazione di molti presenti, ancora convinti che l'Anticristo dovesse provenire dalla tribù di Dan, nascere dalle parti di Babilonia, operare nelle città maledette da Gesù e completare la sua carriera nel tempio ricostruito di Gerusalemme. La tesi di Gioacchino modificava l'antica e consolidata localizzazione del nemico finale, accreditata dallo Pseudometodio, da Adsone e dalla Sibilla tiburtina. Prima di lui questa era già stata messa in dubbio da Gerhoh di Reichersberg, ma la sua opera aveva avuto una circolazione limitatissima.[42]

Tale dislocazione va intesa nel quadro di un ripensamento della topografia escatologica, come conferma d'altronde lo stesso significato che Gioacchino volle attribuire alla fondazione tra il 1188 e il 1189 di un proprio eremo sull'altopiano calabrese della Sila.[43] L'abate chiamò „Fiore" il primo insediamento di quello che di lì a pochi anni sarebbe stato l'Ordine florense. La portata simbolica della scelta onomastica – nella scia di Gerolamo, che aveva spiegato il nome ebraico Nazaret come „fiore", in relazione a Maria – è attestata dalla più antica biografia di Gioacchino, opera di un compagno direttamente partecipe di quell'inizio: „Perché fosse annunziato, nuovo in Nazareth, il frutto dello Spirito santo".[44] Il trasferimento dei luoghi santi dalla Terra santa all'Occidente è un

est de undecimo rege, qui humiliatis tribus regibus contra Excelsum verba loquetur, putans *quod possit mutare tempora et leges,* traditis eis *in manus eius in tempus et tempora et dimidium temporis* (Dn. 7, 25). Porro septimus rex (…) Iste est septimum caput draconis, et iste videtur esse ille de quo dicit apostolus: *Extollitur et adversatur supra omne quod dicitur Deus aut quod colitur, ita ut in templo Dei sedeat ostendens se tanquam sit Deus* (2 Thess. 2, 4)", *Liber introductorius*, in *Expositio in Apocalypsim* (v. nota 36), ff. 10ra-11ra. Per l'evoluzione della dottrina dell'Anticristo resta fondamentale R. E. Lerner, *Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore*, „Speculum" 60 (1985), pp. 553–570; trad. it.: *Anticristi e Anticristo in Gioacchino da Fiore*, in Id., *Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*, Roma 1995, pp.117–135.

42 Sulla nuova topografia dell'Anticristo fissata da Gioacchino cfr. G. L. Potestà, *Gli spazi dell'Anticristo, in Il secolo XII: la „renovatio" dell'Europa cristiana.* Atti della XLIII Settimana di studio, Trento 11–15 settembre 2000, a cura di G. Constable – G. Cracco – H. Keller – D. Quaglioni, Bologna 2003, pp. 393–421. Riguardo alla possibile conoscenza da parte di Gioacchino del *De investigatione Antichristi* di Gerhoh, cfr. sopra, nota 25.

43 Per caratteristiche e posizione geografica dell'insediamento primitivo cfr. *Il tempo dell'Apocalisse* (v. sopra, nota 1), p. 238.

44 Il valore simbolico del termine venne colto per primo (contro il precedente parere di Grundmann) da S. E. Wessley, *Joachim of Fiore and Monastic Reform*, New York 1990, in

processo, ricco di implicazioni escatologiche e spirituali, che risale molto indietro nel tempo.[45] Per quanto riguarda Gioacchino, rileviamo come la scelta onomastica esprima allusivamente il suo messianismo monastico (come il messia è venuto dal „fiore“ della prima Nazaret, così l'*ordo* messianico dello Spirito verrà dal „Fiore“ della nuova Nazaret silana) e insieme la consapevolezza della svolta avvenuta in Terra santa: sia la Gerusalemme contro cui infurierà l'Anticristo, sia la Nazaret da cui fiorirà il nuovo *ordo* si trovano ormai in Occidente!

Contro gli eretici

La dislocazione in Occidente degli imminenti eventi finali comporta d'altronde una chiara finalità apologetica, imperniata sull'intensificazione della polemica contro gli eretici colpiti dalla *Ad abolendam* (1184). Con il suo discorso sull'Anticristo come eretico, nato a Roma e intenzionato ad impadronirsi della Chiesa romana, l'abate esalta e se possibile accentua il tradizionale orientamento di intransigente chiusura e di aspra lotta nei confronti degli eretici, in primo luogo catari, proprio dei cistercensi e del Papato.

Spunti polemici contro i catari (e in subordine contro i „poveri di Lione“) si trovano disseminati in diversi suoi testi, lungo un vasto arco di tempo. La trattazione più ampia si trova nell'*Expositio in Apocalypsim.*[46] Essa comprende il preoccupato resoconto di un suo incontro, avvenuto nel 1195 a Messina, con un

part. pp. 37–38 e relative note. Per quanto riguarda il nesso Nazaret/Fiore nella produzione letteraria del secolo XII, in particolare cistercense, e nello stesso Gioacchino (*Tractatus super quatuor evangelia*, I, 3), si vedano i riferimenti raccolti in *Il tempo dell'Apocalisse* (v. nota 1), p. 418, nota 64. Ad essi va aggiunta la *Descriptio terrae sanctae* (1165ca.) di Johannes di Würzburg, una guida per i pellegrini in Terra santa, contenente una dettagliata descrizione di tutti i luoghi importanti da visitare. L'itinerario prende inizio proprio da Nazaret, presentata come il „fiore“ da cui è venuto il frutto, la cui grazia ha riempito il mondo (Johannis Wirzburgensis Presbyteri *Descriptio terrae sanctae*, PL 155, col. 1056: „Nazareth interpretatur flos vel virgultum. Nec sine causa, cum in ea flos sit ortus, ex cujus gratia est repletus mundus“). Non è da escludere che Gioacchino, che da giovane aveva compiuto un viaggio in Terra santa, possa aver letto l'opera. J. E. Wannenmacher, *Exegese und (elektronische) Zukunft – Zur Edition der Werke Joachims von Fiore († 1202)*, in *Edieren in der elektronischen Ära*, hrsg. von G. Reeg und M. J. Schubert, Berlin 2004, pp. 145–160, in part. p. 151, ha richiamato l'attenzione sulla *Descriptio* come testimone della tradizione esegetica che assimila gli eventi principali della vita di Gesù ai sette sigilli dell'Apocalisse, senza peraltro indicare alcuna precisa dipendenza di Gioacchino dalla *Descriptio* sul piano testuale.

45 Fondamentale al riguardo G. Stroumsa, *Mystical Jerusalems*, in *Barbarian Philosophy. The Religious Revolution of Early Christianity*, Tübingen 1999, pp. 294–314.

46 Cfr. *Il tempo dell'Apocalisse* (nota 1), pp. 308–311.

cristiano sfuggito alla detenzione in Alessandria.[47] Secondo la testimonianza raccolta da Gioacchino, che la inserisce nel quadro di un'ampia e preoccupata presentazione delle dottrine e della vita religiosa dei catari, messaggeri catari si erano recati l'anno prima in Egitto, per trattare di pace e di unione con la dirigenza musulmana. All'episodio, allo stato attuale altrimenti sconosciuto, egli attribuisce notevole rilievo, come rivela il fatto che si tratta dell'unico avvenimento precisamente datato cui si riferisca l'*Expositio:* esso connota quindi in termini di assoluta attualità la sua prospettiva apocalittica, mostrando infine concretamente la paventata saldatura fra musulmani ed eretici in vista di un fronte d'azione comune antiecclesiastico. L'episodio di cronaca si inserisce perfettamente nella sua concezione dei soggetti e dei tempi della sesta e della settima tribolazione della Chiesa, concepite come strettamente connesse e in immediata successione fra loro.

Rivolgendo la teologia dell'Anticristo direttamente contro i catari, Gioacchino non fa dunque che tradurre la consueta prospettiva di lotta del suo Ordine entro un lessico nuovo ed efficace, mirante ad ottenere la massima mobilitazione antiereticale: conferendo ad essa la propria specifica tonalità apocalittica, ne moltiplica l'intensità drammatica e la portata propagandistica. Di fatto – singolare eterogenesi dei fini – crea così le precondizioni perché entro la tradizione dottrinale gioachimita dei secoli successivi ci si potrà infine polemicamente chiedere se davvero la sede romana non sia ormai occupata dall'Anticristo.

Ritorno della grazia ai greci

La notevole flessibilità degli schemi escatologici in funzione delle preoccupazioni teologico-politiche è attestata infine dall'evoluzione del giudizio nei confronti dell'Impero di Costantinopoli. Nel periodo anteriore alla caduta di Gerusalemme esso si trova racchiuso in particolare nei libri III e IV della *Concordia Novi ac Veteris Testamenti.* Qui l'attenzione si concentra sulla vicenda storica della rottura fra Chiesa Romana e Chiesa costantinopolitana: nel quadro di un giudizio complessivamente negativo nei confronti dei patriarchi e imperatori d'Oriente, è istituita una precisa concordia fra la rottura perpetrata dalle dieci tribù di Israele, che decisero di abbandonare Gerusalemme per dare vita a un culto idolatra nel Regno del Nord, e la Chiesa di Costantinopoli, allontanatasi da Roma all'altezza della medesima generazione dei tempi cristiani: un confronto che prospettava in una luce sinistra il futuro delle relazioni

47 Cfr. *Expositio in Apocalypsim* (v. nota 36), 133rb-134va. Su Alessandria d'Egitto quale importante centro di raccolta di prigionieri cristiani cfr. G. Ligato, *La croce in catene. Prigionieri e ostaggi cristiani nelle guerre di Saladino (1169–1193)*, Spoleto 2005, in part. pp. 377–378.

ecclesiastiche e lo stesso destino di Costantinopoli – visto che il regno del Nord cui le dieci tribù avevano dato vita si era inabissato, e di queste, deportate dagli Assiri, si erano del tutto perse le tracce.[48]

Ben altri i toni della produzione degli anni ’90, come rivela l’esame della seconda redazione dello *Psalterium decem chordarum*, caratterizzata dall’inserimento di diversi passi in cui Gioacchino affianca alla propria tradizionale convinzione di un’imminente conversione degli ebrei quella di un analogo ritorno da parte dei greci.[49] Anche in questo caso i nuovi accenti si comprendono tenendo conto della politica orientale intrapresa dalla sede romana negli anni ’90, con le iniziative miranti a una ripresa di iniziativa nei confronti di Costantinopoli, nella duplice prospettiva per il Papato di sottrarsi alla stretta dell’Impero svevo e nel contempo di tessere una nuova rete di alleanze per fronteggiare i mutamenti intervenuti nello scacchiere mediorientale.[50] Gioacchino è come al solito assai pronto a intuire, e forse anche a presagire, le nuove linee della politica ecclesiastica, che transvaluta riportandole entro il proprio scenario di storia e geografia della salvezza. Le sue modifiche e aggiunte tardive alla prima redazione dello *Psalterium* e gli specifici accenti del V libro della *Concordia* riguardanti il ritorno dei greci si inseriscono in effetti in un grandioso disegno escatologico, abbozzato già nel *De vita et regula sancti Benedicti* e ripreso infine nei *Tractatus super quatuor Evangelia.*[51] Nella luce di esso, la grazia, dopo essersi spostata dall’Oriente all’Italia e di qui alla Gallia attraverso la prima diffusione del monachesimo, dovrà infine ritornare, attraverso un movimento nel tempo e insieme nello spazio, fino alle terre da cui il suo percorso salvifico ha preso originariamente avvio.

48 Per la trattazione della *Concordia* cfr. B. E. Whalen, *Joachim of Fiore and the Division of Christendom*, „Viator“ 34 (2003), pp. 89–108; *Il tempo dell’Apocalisse* (v. nota 1), pp. 193–196.

49 Cfr. al riguardo più ampiamente *Il tempo dell’Apocalisse* (v. nota 1), pp. 340–342.

50 Cfr. *ivi*, p. 273 e relativa nota 86.

51 Cfr. rispettivamente *De vita sancti Benedicti* (v. nota 32), p. 56; Ioachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor Evangelia*, III, 16, ed. F. Santi, Roma 2002, in part. pp. 287–289. Riguardo a questo aspetto cfr. più ampiamente G. L. Potestà, *Introduzione. I Tractatus super quatuor evangelia*, in Gioacchino da Fiore, *Trattati sui quattro Vangeli*, Roma 1999, in part. pp. XXIX-XXXI.

Prophetische Propaganda in der Politik des 14. Jahrhunderts: Johannes von Rupescissa

Felicitas Schmieder

> Im ersten Jahr meines Noviziates im Orden, das heißt im Sommer des Jahres 1332, sah ich mich selbst in einem Traum, zur Mittagszeit … zusammen mit anderen … jungen Franziskanerbrüdern im Heiligen Land am Meeresufer. Und als wir landeten, hörten wir Gerüchte unter den Leuten, die besagten, Antichrist würde geboren werden im Osten in einer Stadt namens Zayton. Und ich sprach zu meinen Gefährten: Folgt mir, wer immer möchte, denn ich werde gehen, um ihn zu sehen. Und ich ging nach Zayton und meine Gefährten folgten mir, und ich sah einen Knaben, der auf einem Bett saß und unglaublich trügerische Worte sprach … Ich bin sehr erstaunt darüber und nachdenklich, denn – Gott sei mein Zeuge – ich wußte damals nicht …, daß es eine Stadt namens Zayton auf dieser Welt gäbe. Drei Jahre später jedoch las ich den Brief eines heiligen Bruders …, der sich selbst in diesem Brief Bischof von Zayton nannte. Sofort wurde ich ganz aufgeregt, weil ich hörte, daß diese Stadt tatsächlich existierte …[1]

Der franziskanische Prophet und Deuter Johannes von Rupescissa – oder Jean de Rocquetaillade – tritt uns um 1356 in seinem *Liber Ostensor* – dem Buch des Sehers oder besser des Zeigers, der Zeichendeuters – ganz autobiographisch gegenüber. Johannes stammte aus dem südlichen Frankreich, aus der Gegend von Aurillac, und studierte eigenen Angaben zufolge seit etwa 1315 mindestens fünf Jahre lang in Toulouse. 1332 trat er, wie er uns gerade selbst sagte, in den Franziskanerorden ein, wohl um 1365 ist er gestorben.[2] Schon früh hatte er Visionen, die er erklärte – zusammen mit seinen Interpretationen existierender Prophetien, von denen er im Laufe seines Wirkens eine stupende Anzahl kennenlernte und die er in sein eigenes prophetisches Geschichtsbild einordnete oder besser, in ihm anhäufte. Dies führte dazu, daß er die meiste Zeit seines

---

1 Johannes von Rupescissa, *Liber Ostensor* Biblioteca Apostolica Vaticana MS Ross. 753, fol.55r, Ed., s. Anm. 5, VII, 3, S. 372; s. Schmieder, Europa und die Fremden. Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis in das 15. Jahrhundert, Sigmaringen 1994 (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, 16), S. 279, N. 428. Dort S. 49 mit N. 29 auch die quellenkritischen Überlegungen zur anzunehmenden Echtheit des erwähnten Missionarsbriefes. Dort auch Näheres zu den Überlegungen des Rupescissa im Kontext der Entwicklung des eschatologischen Mongolenbildes, doch s. dazu auch Felicitas Schmieder, Christians, Jews, Muslims – and Mongols. Fitting a foreign people into the Western Christian apocalyptic scenario, Medieval Encounters 12 (2006) 274–295 (mit englischer Übersetzung im Haupttext).

2 Für eine ausführliche Darstellung der Biographie und des Werkes vgl. nach wie vor Jeanne Bignami-Odier, Études sur Jean de Roquetaillade, Paris 1952.

restlichen Lebens in Gefängnissen des eigenen Ordens und der Päpste verbrachte. Er dachte in der endzeitlichen Tradition Joachims von Fiore[3] und der Spiritualenbewegung innerhalb des Franziskanerordens.[4] Deren Anhänger standen wie nun auch er seit der Mitte des 13. Jahrhunderts stets am Rande der Häresieverurteilung, und ihre Gedanken und Schriften galten als gefährlich (nicht zuletzt für den Franziskanerorden, den sie mit in den Untergang hätten ziehen können). Nicht nur seine vordergründige Kirchen- und Prälatenkritik, sondern die ganze Sprengkraft der apokalyptischen Tradition (die Johannes akkumulierte und mehrte) sind es gewesen, die die Zeitgenossen des Johannes dazu brachten, ihn mit Vorsicht zu behandeln – ihn jedoch gleichzeitig seine Visionen und Deutungen niederschreiben zu lassen.

Fünf größere Werke sind erhalten, andere (die Johannes selbst zitiert) scheinen untergegangen zu sein.[5] Oder aber sie wurden noch nicht identifiziert.

---

3 Zu Joachim Gian Luca Potestà in diesem Band und ausführlich ders., Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore, Mailand 2004.

4 Joachim von Fiore selbst hatte als wohlangesehener Prophet gegolten. Die wachsende Spiritualenbewegung unter den Franziskanern, die ihren Orden als von Joachim prophezeiten Endzeitorden verstanden und in Schriften unter seinem Namen diesen Gedanken weiterspannen, wurde jedoch im Laufe der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts als politisch immer brisanter und gefährlicher empfunden. Seit dem *Liber introductorius in Evangelium aeternum* des Gerhard von Borgo San Donnino standen Spiritualen und ihre Schriften – und mit ihnen auch grundsätzlich die echten des Joachim – unter permanentem Ketzereiverdacht. Nach wie vor der locus classicus für diese Entwicklung ist Marjorie Reeves, The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism, Oxford 1969; vgl. auch Raoul Manselli, Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo. Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'eschatologismo bassomedievali, ed. Paolo Vian, Rom 1997; Prophecy and Millenarianism. Essays in Honor of Marjorie Reeves, hg. v. Ann Williams, Burnt Hill/Essex 1980; sowie die Zeitschrift Florensia. Bolletino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti.

5 Umfassend zur Handschriftenlage, Überlieferung und Datierung Jeanne Bignami-Odier, s. Anm. 2. Der Versuch einer vorläufigen Forschungsbilanz André Vauchez, Jean de Roquetaillade (+ 1366 ca.), Bilan des recherches et état de la question, in: Alexander Patschovsky/Frantisek Smahel (Hg.), Eschatologie und Hussitismus. Internationales Kolloquium Prag 1. – 4. September 1993, Prag 1996, 25–37. – Editionen: Eine Teiledition des *Commentum in Oraculum Sancti Cyrilli* ist bislang ungedruckt geblieben: Marc Boilloux, Étude d'un commentaire prophétique du XIVe siècle: Jean de Roquetaillade et l'oracle de Cyrille (v. 1345–1349) : Le Temps est proche … (Spo. 1,3 & 22,10), Thèse École des chartes 1993, 3 vol. Der Verfasser stellte mir freundlicherweise das ungedruckte Manuskript zur Verfügung (ein kurzer Bericht darüber ders., Un commentaire prophétique du XIVe siècle: Jean de Roquetaillade et l'*oracle* de Cyrille [v. 1345–1349], in: Propositions des thèses soutenus par les élèves de l'Ecole nationale des Chartes 1993, 11–16). Der *Liber secretorum eventuum* (1345) wurde ediert von Robert E. Lerner/Christine Morerod-Fattebert, Freiburg/CH 1994 (Spicilegium Friburgense. 36). In einem alten Druck steht zur Verfügung *De oneribus orbis* (= *veh mundo in centum annis*; 1354/55), das Johannes eng mit dem wirkungsvollen und hochumstrittenen katalanischen Propheten Arnald von Vilanova in Verbindung bringt:

Wir müssen uns stets vor Augen halten, daß die Manuskriptüberlieferung des lateineuropäischen Spätmittelalters generell noch zu einem sehr großen Teil unerschlossen ist, daß zwar vielfach die Handschriften bekannter Werke aufgesucht wurden, zugleich aber viele Werke noch in den Handschriftensammlungen ruhen – und dies gilt ganz besonders für prophetisches Schrifttum, das die Mediävistik bis heute generell nicht ernst genug nimmt. Man kann nur eines sicher sagen: Wir haben keinerlei Überblick, welche prophetischen Schriften im Spätmittelalter entstanden oder erhalten blieben, wieviele kürzere, aber auch umfänglichere Texte sich in den zahllosen unspezifizierten „theologischen Sammelhandschriften" der Handschriftenkataloge verbergen. Treffend formulierte das Robert Lerner anläßlich der Untersuchung einer der zahlreichen sehr kurzen prophetischen Texte: „These experiences make me certain that shortly after this book appears I will learn of several important missing copies of the Cedar of Lebanon text that had just been waiting for the print to dry to come out of hiding".[6] Dabei schwankt die Unsicherheit des Befundes gewiß von Sammlung zu Sammlung, von Land zu Land. Doch auch die zeitgenössischen Bedingungen können von großem Einfluß gewesen sein: Das einzige Manuskript des oben zitierten *Liber Ostensor* liegt in der Vatikanischen Bibliothek: Beleg dafür, daß man die Gedanken unter Verschluß halten wollte, sie aber dennoch nicht vernichtete, denn Johannes galt durchaus als echter Prophet. Andere seiner Schriften konnten sich verbreiten, und ihre Spuren lassen sich allenthalben finden – nicht zuletzt (wie Robert Lerner gezeigt hat[7]) ganz konkret handlungsmächtig in der taboritischen Hussitenbewegung im 15. Jahrhundert –, ein Kontext, der besonders eschatologisch war und für den in ganz Europa Prophetien zusammengetragen wurden, die sich ausdeuten ließen.[8]

---

ed. Matthias Flacius Illyricus in: Catalogus testium veritatis, Genf 1608, p. 1750–52. Das *Vademecum in tribulatione* (1356) liegt in einem alten Druck vor in: Edward Brown (Ed.), Fasciculum rerum expetendarum et fugiendarum, Appendix, London 1690, 496–508. 2005 ist die lange angekündigte Edition des *Liber Ostensor* (1356) seitens der École française de Rome erschienen: Johannes de Rupescissa (Jean de Roquetaillade), Liber ostensor quod adesse festinant tempora, ed. crit. sous la direction d'André Vauchez par Clemence Thévenaz Modestin et Christine Morerod-Fattebert, Rom 2005 (nicht unproblematisch, vgl. nur Sylvain Piron, in: Franciscan Studies 65, 2007).

6 Robert E. Lerner, The Powers of Prophecy: The Cedar of Lebanon Vision from the Mongol Onslaught to the Dawn of Enlightenment, Univ. of Calif. Press 1983, 7.

7 Vgl. nur unter anderem Robert E. Lerner, „Popular Justice": Rupescissa in Hussite Bohemia, in: Patschovsky, Alexander/Smahel, Frantisek(Hg.), Eschatologie und Hussitismus. Internationales Kolloquium Prag 1. – 4. September 1993, Prag 1996, 39–52.

8 Neben weiteren Werken des gerade zitierten Robert Lerner (The Heresy of the *Free Spirit* in the Later Middle Ages, Berkeley/LA 1972; The Age of Adversity: the Fourteenth Century, Ithaka 1968) ist auf ein besonders interessantes Beispiel im Kontext des litauischen Großfürsten Vytautas/Witold als Hoffnungsträger gegen die „Westmächte" aufmerksam zu machen: Dazu Giedre Mickunaite, Making a Great Ruler: Grand Duke Vytautas of Lithuania, Budapest 2006, 50 mit Anm. 234.

Einen Eindruck von des Johannes Wirkungsmacht gewinnt man bereits aus der eingangs zitierten Stelle, einen schlaglichtartigen Einblick in seine prophetische Persönlichkeit und typische Züge seiner Vorgehensweisen und Absichten, die er mit seiner prophetischen Tätigkeit verband. Dies soll, mit besonderem Gewicht auf das Politische in seiner Prophetie, im Folgenden beleuchtet werden, doch kann es dabei um nicht viel mehr als einen möglichst repräsentativen Blick gehen. Ein klares politisches Programm hatte Johannes von Rupescissa nicht. Seine Bilder und Ideen treten eher redundant auf, akkumulativ und oft stark assoziativ. Seine Botschaft zeigt sich ideenreich und zugleich wechselhaft, doch mit bestimmten deutlichen Zügen und bei allem insgesamt sehr umfangreich.

Das Eingangszitat gehört gewiß zu den ehrgeizigsten Äußerungen des franziskanischen Propheten. Denn nicht weniger als die Epiphanie des neugeborenen Antichrist – dessen Leben sich der Legende nach parallel zu dem Christi entwickeln wird – schreibt Johannes sich selbst zu, der er, quasi in Parallel-Imitation der Heiligen Drei Könige, zusammen mit anderen Brüdern seines Ordens als erster (aus dem Westen) den Verführer der Welt sieht (und nicht von ihm getäuscht wird, was doch der Tradition nach selbst den Gerechten widerfahren soll).

Dies geschieht nicht einfach nur im Osten der Welt, sondern diese alte Tradition wird aktualisiert, es geschieht in der Stadt Zayton. Zayton, das heutige Quanzhou am chinesischen Meer, war seit 1307 tatsächlich Sitz eines Bischofs, der wie Johannes dem Franziskanerorden angehörte. Diesem Orden hatte im Jahre 1318 der Papst im Konkurrenzkampf mit dem anderen Missionsorden der Dominikaner den nördlichen und östlichen Teil des asiatischen Missionsgebietes zugeteilt.[9] Johannes stellte also nicht nur seine eigene Bedeutung als Prophet heraus, sondern er griff zugleich auf Spezialwissen seines Ordens zurück. Johannes konnte in seiner Vision nach Zayton gehen, weil im Franziskanerorden – und nur im Franziskanerorden – der Weg dorthin bekannt war; das Mehr-Wissen über den Ort stand wie der Ort selbst dem Orden exklusiv zur Verfügung.[10] Nicht nur Johannes, auch sein Orden nimmt damit eine wichtige Position in der Heilsgeschichte, im Zentrum der Ereignisse der letzten Tage der Welt, ein. Das greift nicht zuletzt eine Tradition auf, denn so war es, seit die

9 Das Erzbistum Peking (in der Mongolenstadt Khanbaliq = lat. Cambaliq) wurde 1307 von Papst Clemens V. eingerichtet; 1318 teilte Johannes XXII. das Missionsgebiet Asien unter die Orden der Franziskaner und Dominikaner auf: Schmieder, Europa und die Fremden, s. Anm. 1, S. 135 f.; vgl. Jean Richard, La papauté et les missions d'orient au Moyen Age (XIIIe – XVe siècles), Rom 1977.

10 Zur Bedeutung der Prophetie in der Wissenschaftsgeschichte und damit zur Beteiligung der jeweils bedeutendsten Denker einer Zeit (weit über das Mittelalter hinaus) an der prophetischen Diskussion vgl. Johannes Fried, Aufstieg aus dem Untergang. Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter, München 2001.

Brüder des Heiligen Franz in sich den *ordo angelicus*, den Engelsorden erkannt hatten, den Joachim von Fiore prophezeit hatte. Bei Johannes wird diese Position (die er an anderer Stelle auch direkt anspricht) durch ein zusätzliches Argument untermauert, denn die Franziskaner stehen an der Spitze jenes Weltwissens, das für die Erkenntnis der Eschata notwendig ist. Damit stärkt Johannes nicht zuletzt in einem zutiefst lebensweltlich-politischen Zugriff die Franziskaner in jenem missionarischen Konkurrenzkampf mit den Dominikanern und noch mehr im Kontext des eben schon angedeuteten Überlebenskampfes in einer kirchlichen Atmosphäre, die zumindest dem spirituellen Flügel des Ordens gegenüber außerordentlich feindselig geworden war.[11]

Bei all diesem Sendungs- und Selbstbewußtsein ist Johannes stets – auch das wird aus dem Eingangszitat wie immer wieder anderswo deutlich – um solide Beglaubigung seiner Prophezeiungen und Interpretationen bemüht. Denn prophetische Eschatologie war den Zeitgenossen keine Spielerei. Sie alle teilten die prinzipielle Überzeugung vom Ablauf einer von Gott bestimmten und gelenkten Heilsgeschichte, mit der die Möglichkeit von echter Prophetie vorgegeben war und ebenso die Notwendigkeit der Lebensplanung, die im Hinblick auf die Zukunft gestaltet werden mußte. In diesem Rahmen waren dementsprechend Propheten und Deuter von zentraler Bedeutung und hohem Einfluß – wenn der Prophet seine Zuhörer dazu bewegen konnte, ihn für echt und vom Geiste bewegt einzuschätzen. So wurden nicht zuletzt die eschatologischen Bilder zur symbolischen Sprache, die Wahrheit zu vermitteln und die politischen Akteure zur Handlung zu bewegen. Und ihr Einsatz als Mittel zum Zweck bedeutet gerade nicht Abstand von der Sache, bloße Benutzung, sondern die tiefe Überzeugung von der grundsätzlichen Wahrhaftigkeit der Vorstellung über Gottes Wirken in der Welt.

An dieser konkreten Stelle belegt Johannes die Wahrhaftigkeit seiner Vision damit, daß er zu ihrem Zeitpunkt gar nicht wissen konnte, daß es Zayton tatsächlich gab. Erst später habe er es in einem Brief eines anderen Franziskaners gelesen – sozusagen ein Beleg durch unabhängige Quellen. Hier nicht, aber normalerweise sind diese anderen Quellen ebenfalls prophetischer Natur. Des Johannes Visionen sind verwoben in ein – nicht immer systematisch zusammengefügtes – Geflecht von fremden und meist viel älteren Prophezeiungen und Deutungen von Prophezeiungen. Dabei bedient er sich weniger als sein großes Vorbild Joachim biblischer Prophetien als Referenztexte (die er selbstverständlich kennt und im Hintergrund bereithält, aber nicht selbst – wie Joachim das getan hat – zu Gegenständen seiner Interpretationen macht). Stattdessen nutzt er weidlich vor allem durch Pseudo-Joachim, also im Namen des Joachim, entstandene Textauslegungen, aber auch z.B. die *Sibilla Erithea*

11 Schmieder, Europa und die Fremden, s. Anm. 1.

(sic!).[12] Zwischen ihnen stellt Johannes (gut joachimitisch) ausdrücklich Übereinstimmungen (*concordantiae*[13]) fest auf der Basis seiner oft redundanten Aufhäufung zahlreicher Vorhersagen. Oder aber er stellt sie – ohne daß stets eine Argumentationslogik zu erkennen wäre – als Angebot zur Deutung bestimmter Phänomene mehr oder weniger frei schwebend in den Raum.

Die generelle Intention dieses Werkes ist – so betont er eingangs des *Liber Ostensor*, und man kann es gut über sein Gesamtwerk schreiben – die folgende: Gott beabsichtigt bei den Bedrängnissen (*tribulationes*), die unter Papst Bonifaz VIII. [† 1303] begonnen haben und sich seither ständig vermehrten vom Schlechten zum Schlechteren, bis sie sich bis hin zu Christus ausgedehnt haben werden, bis in den Himmel, [Gott also beabsichtigt] daß sie danach vernichtet werden und daß das gesamte ungläubige Volk, nämlich alle Juden, Sarazenen, Türken, Tartaren, Häretiker und Schismatiker, zum Herrn Jesus Christus bekehrt werde.[14]

12 Zu den Schriften Pseudo-Joachims vgl. kurz Anm. 4; zur Sibilla Erithea (die genau so in den mittelalterlichen Handschriften auftritt) Christian Jostmann, Sibilla Erithea Babilonica – Papsttum und Prophetie im 13. Jahrhundert [mit Edition], Hannover 2006 (Schriften der Monumenta Germaniae Historica. 54); ders., Die Sibilla Erithrea. Eine historiographische Skizze, in: Florensia 15 (2001) 109–41, sowie schließlich sein Beitrag in diesem Band.

13 So trägt Johannes im *Liber Ostensor* zum Beispiel im Kontext der eingangs zitierten Passage zahlreiche Prophetien zusammen, die erstaunlicherweise (*concordia secunda est michi stuporosa*) alle unabhängig voneinander auf die Jahre 1360/65 als Zeit des Erscheinens Antichrists hindeuteten: *Liber Ostensor* Biblioteca Apostolica Vaticana MS Ross. 753, fol. 54v/55r = Ed., s. Anm. 5, VII, 3, S. 372.

14 *Liber Ostensor* Biblioteca Apostolica Vaticana MS Ross. 753, fol.1v = Ed., s. Anm. 5, I, 1–3 (S. 111): Intentio huius operis in generali sunt iste: … Deus intendit in tribulationibus incohatis sub Bonifacio papa octavo et citra continue auctis de malo in peius donec in christo augeantur usque ad celum ut deleantur in posterum universum infidelem populum convertere ad dominum ihesum christum judeos sarcenos turcos tartaros hereticos et schismaticos universos. Ähnlich im *Commentum in Oraculum beati Cyrilli*, Bibliothèque Nationale de France Paris Ms. lat. 2599 fol.55v: Cum … intentio huius libri sit aprire notabiles eventus qui erunt in orbe a tempore illo descripto in libri principio usque dum venit antichristus … (nicht bei Boilloux). – Zur politischen Prophetie in diesem Werk am Beispiel Spaniens Martin Aurell, Prophétie et messianisme politique. La péninsule ibérique au miroir du *Liber Ostensor* de Jean de Roquetaillade, in: André Vauchez (Hg.), Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XIIe – XVIe siècle). Actes de la table ronde organisée par l'U.R.A. 1011 du CNRS et le Centre de recherche „Histoire sociale et culturelle de l'Occident, XIIe – XVIIIe siècle" de l'Université de Paris X – Nanterre, Chantilly, 30–31 mai 1988, Rom 1990 (Publications de l'École français de Rome) = MEFRM 102,2 (1990) 291–685, hier 317–61. Darin auch Miquel Batllori i Munné, La Sicile et la couronne d'Aragon dans les prophéties d'Arnaud de Villeneuve et de Jean de Roquetaillade, 363–79, und weitere wichtige Aufsätze zu Johannes.

Diese Geschichte seiner Zeit und der Zukunft will Johannes aufklären. Es geht um Eschatologie, um die Erkenntnis der historischen Schritte, die die Welt auf dem Weg zum Ende der Geschichte tut – und konkret geht es darum, die bereits getanen Schritte in der Zeitgeschichte (der letzten drei bis vier Generationen) wiederzufinden. Johannes' Zugriff ist dabei stets politisch in der Weise, daß er eine klare Vorstellung davon gibt, wie sich zum Beispiel die europäische Geschichte zu ihrem Ende hin richtig zu entwickeln habe – auch die Geschichte der Zukunft wird also geschrieben. Die zentrale (und oft einzig wirklich klare) Linie, die sich bei Johannes finden läßt, ist die allmähliche Annäherung an das Weltende – alles Wissen, das er angesammelt hat und verwendet, alle Einzelthemen, die er anspricht, stehen oft in (höchstens assoziativen) Zusammenhängen miteinander und dienen diesem Ziel.[15]

So kann des Johannes Weltwissen an verschiedenen Stellen auch zu sehr unterschiedlichen Zwecken eingesetzt werden, und so kennt Johannes zwar bei seinen zentralen Akteuren klare Rollenverhältnisse, doch teilt er die bedeutsamen Nebenfiguren zu unterschiedlichen Aufgaben ein. Nicht nur Antichrists Geburtsort kann Johannes dank seines Wissens über Ostasien genauer bestimmen, auch einer Spielart der Idee des guten Endkaisers nähert er sich mit Hilfe dieses Wissens an, das die Lateiner durch ihren Aufbruch nach Asien infolge des Mongolensturmes erworben hatten. So zitiert er im *Liber Ostensor* eine alte Prophezeiung (es ist jene des Sergios oder des Bahira, des legendären Erziehers Mohammeds – ein weiterer Beleg für die Breite von des Johannes prophetischem Reservoir). Ihr zufolge wird ein Mann im grünen Kleide aus dem Osten kommen und die Ismaeliten besiegen – und damit, so meint Johannes, könne nur der Großkhan der Mongolen im fernen China gemeint sein, denn er sei Christ und herrsche schon über alle anderen mongolischen Teilherrschaften, deren Herren Muslime seien.[16] Wieder ist hier zeitgenössisches Wissen eingesetzt, obgleich Johannes objektiv irrt: Während die meisten mongolischen Herrscher in der Tat bereits um 1300 Muslime geworden waren, war nie ein Großkhan Christ – wohl aber hatten hoffnungsvoll-optimistische, um Zuzug werbende Missionarsberichte längst im Westen die Überzeugung verbreitet, dieser große Erfolg sei bereits eingetreten.

Die Mongolen (die seit ihrem Vordringen nach Europa 1241 ein Faktor in den politischen und damit auch eschatologischen Überlegungen der Lateiner

15 Ganz kurz zur Konzeption Boilloux, Un commentaire, s. Anm. 5; vgl. auch Jean-Pierre Torrell, La conception de la prophétie chez Jean de Roquetaillade, in: Vauchez, s. Anm. 14, 557–76; wieder in: ders., Recherches sur la théorie de la prophétie au Moyen Age. XIIe – XIVe siècles. Études et textes, Fribourg/CH 1992, 231–50.

16 *Liber Ostensor* Biblioteca Apostolica Vaticana MS Ross. 753, fol. 50r; Ed., s. Anm. 5, VI, 58–59 (S. 348–350); lateinischer Text mit Interpretation in: Schmieder, Europa und die Fremden, s. Anm. 1, S. 280 mit N. 431; und bald auch in dies., Christians, Jews, Muslims, s. Anm. 1, N. 31 (wiederum mit englischer Übersetzung im Haupttext).

gewesen waren) blieben, auch als sie objektiv immer schwächer wurden und politisch ferner rückten, in des Johannes Deutungen in verschiedenen Rollen präsent. Und das gleiche gilt für ALLE Gruppen, die im Laufe der Geschichte der lateinisch-christlichen Prophetie zum Einsatz gekommen waren: Juden, Sarazenen, Tartaren (d. h. Mongolen), Türken (zu des Johannes Zeit mit neuer Kraft versehen) und Griechen oder genereller: Ungläubige, Heiden, Schismatiker und Häretiker.

Doch auch bei dem, was zunächst wie eine schlichte Akkumulation von Fremdgruppen anmutet, kann Johannes deutlich historisieren, historische Entwicklungen berücksichtigen. Bei innerlateinischen Akteuren tut er das in außerordentlich hohem und sehr spezifischem Maße: Das wird schon und besonders am ersten Werk des Johannes deutlich, dem (unedierten) Kommentar zu dem *Oraculum Sancti Cyrilli*, denn hier folgt Johannes interpretierend einem chronologisch fortschreitenden Text. Dieser – eine nur lateinisch überlieferte Prophetie – ist offenbar um 1280 entstanden und bereits nur zusammen mit einem Kommentar Pseudo-Joachims überliefert, auf dessen Grundlage Johannes zwischen 1345 und 1349 seinen Kommentar verfaßt.[17] Der explizit angegebene griechische Ursprung konnte bislang nicht verifiziert werden – doch gerade wenn er nicht den Tatsachen entspricht, dann zeigt die Zuschreibung die hohe Autorität, die den aus dem Osten kommenden Texten zugemessen wurde, und zugleich das Bewußtsein, daß die meisten bekannten Prophetien auf die eine oder andere Weise aus dem Osten gekommen sind (vgl. hierzu Wolfram Brandes in diesem Band).

Johannes orientiert sich eng an Pseudo-Joachims Kommentar, doch mindert das nicht sein Selbstbewußtsein, denn immer wieder heißt es: ich glaube, ich denke, ich halte dieses oder jenes nicht für möglich (ein in der lateinischen Prophetiedeutung eher ungewöhnlicher Einsatz des Ego).[18] Im Cyrill-Kommentar schreibt Johannes noch nur eine Tradition fort, er reiht sich ein – aber als Spätgeborener, der sich bewußt ist, daß die Welt schon älter ist … der

17 Vgl. oben Anm. 4. Die Datierung läßt sich offenbar nicht näher eingrenzen trotz der permanenten Präsenz Ludwigs des Bayern, der im Oktober 1347 verstarb. Dessen Ende ist im Franziskanerorden und auch in Avignon mit Sicherheit schnellstmöglich bekanntgeworden, und damit könnte der Kommentar nur noch bis maximal 1348 geschrieben worden sein. Doch ohne genauere Durchsicht der Handschrift verlasse ich mich hier auf Bignami-Odier (s. Anm. 2) und Boilloux: An einzelnen Stellen weiß Johannes jedenfalls von diesem Tod noch nichts, wenn er von den Söhnen Ludwigs schreibt, die auftreten sollten, wenn er mortuus erit (*Commentum in Oraculum beati Cyrilli* BN Paris Ms. lat. 2599 fol. 55r – nicht bei Boilloux).

18 Kurz danach verfaßt er mit dem *Liber secretorum eventuum* – auch als *Visiones* bekannt – ein zwar inhaltlich kaum Neues bringendes, aber nun die Endzeitgeschichte aufgrund eigener Visionen darlegendes Buch, das ihm (im Unterschied zum Kyrillkommentar) aufgrund der bekannten Handschriftensituation geradezu aus den Händen gerissen worden sein muß.

korrigieren kann, modifizieren, aber vor allem verifizieren: weil die Vorhersagen alle oder doch zumeist inzwischen eingetroffenen seien. Das gilt vor allem – und hier ist Johannes sehr historisch bewußt und geht zugleich der ex eventu-Prophezeiung auf den Leim – für die korrekten Aussagen des Joachim-Kommentars über das 13. Jahrhundert, als Joachim doch längst tot war! Besonders bemühte sich Johannes um die Tradition der Aussagen des Joachim von Fiore, denen – autoritativ und damit auch den Johannes stützend – keinesfalls der Boden entzogen werden durfte.

So greift er das Griechenthema Joachims auf und entwickelt es weiter: Joachim hatte – als Konsequenz aus einer allmählichen Entfremdungsentwicklung seit dem Schisma von 1054 – die Griechen als eigenständigen Faktor ins Endzeitszenario eingeführt. Sie waren die abgefallenen Brüder, die zurückgewonnen werden würden. Die Ereignisse seit 1204 hatten hier wechselnde Nuancen hinzugefügt, die Griechenunion 1278 infolge des 2. Konzils von Lyon schien die Hoffnungen der Lateiner zu bestätigen. Doch stellte sie sich in den Augen nicht nur der lateinischen Eschatologen als von vorneherein verlogen und bald wieder verraten heraus.[19] Der Kommentar Pseudo-Joachims zu Cyrill stammt aus eben dieser Zeit und kennt ebendiesen Gedanken, doch zugleich weist er den Griechen nach wie vor eine maßgebliche, weil die Christenheit verteidigende Rolle für die Endzeit zu. Hier muß Johannes – ungern (*non capit in corde meo ut possim expositioni Joachimi penitus acquiescere in hoc loco …*) und mit einleuchtenden Entschuldigungen – sein großes Vorbild korrigieren, sind doch die Griechen inzwischen – 70 Jahre später – von den Türken so geschwächt (oder, um mit Johannes zu sprechen: *Regnum grecorum tradatur turcis sarracenis et tartaris*), daß sie nur noch gerettet werden, aber nicht mehr selber retten können.[20]

Bei einer anderen Tendenz des Kommentars Pseudo-Joachims, die in dessen Abfassungszeit um 1280 in der lateinischen Eschatologie aktuell zu werden begann, kann Johannes dagegen voller Begeisterung und übersteigernd des Vorgängers Spuren folgen: bei der spezifischen Ausformung der Endkaiser-Antichrist-Frage als deutsch-französischen Gegensatz, der spätestens seit dem späten 13. Jahrhundert aufbrach und sich nicht zuletzt vielfältig in der Prophetie spiegelte. Für die deutsche Seite gegen die französische, wie es hier heißt, superbia wandte sich zu dieser Zeit der Kölner Kanoniker Alexander von Roes, der

19 Zum eschatologischen Griechenbild (in Auswahl) des lateinischen 13. Jahrhunderts Felicitas Schmieder, Two unequal brothers split and reunited – The Greeks in Latin Eschatological Perceptions of Politics and History before and after 1204, in: Quarta crociata. Venezia – Bisanzio – Impero latino, ed. Gherardo Ortalli/Giorgio Ravegnati/Peter Schreiner, Venedig 2006, 633–651.

20 Ausführliche Argumentation *Commentum in Oraculum Sancti Cyrilli*, BN Paris Ms. lat. 2599 fol. 64r bzw. 65r = Boilloux, s. Anm. 5, hier unpaginiert = Quatrième traite bei N. 6 bzw. bei N. 16.

zudem von Hoffnungen der beiden Seiten auf einen Kaiser Friedrich bzw. einen Kaiser Karl zu berichten wußte.[21]

Hatte, so nun Johannes, die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts den Beginn des Aufstiegs und der ungerechten Bedrängung der Dynastie des künftigen Endkaisers gesehen, so hatte sich diese in der Mitte des 14. Jahrhunderts schon weithin entfaltet, wenngleich sie weiterhin Bedrängnissen ausgesetzt war, die jedoch in unmittelbarer Zukunft überwunden werden würden. Jene Dynastie war vor allem in des Johannes Augen das Haus der Anjou. Dieses hatte mit Karl I. (der sich bei Johannes deutlich höherer Wertschätzung erfreut als sein Bruder, der französische König Ludwig der Heilige), der Sonne, die gegen die Dunkelheit der Staufer aufstand,[22] die Erben Friedrichs II. aus dem Königreich Sizilien vertrieben (der *fere fuit antichristus*,[23] also – jetzt nur noch – fast Antichrist gewesen war … während ihm im deutschen Bereich weiterhin eine wichtige positive, endkaiserliche Rolle zukam – hierzu Hannes Möhring in diesem Band). Es hatte jedoch einen Teil davon, die Insel selbst nämlich, auch schon wieder (1282) verloren. Nun aber, um 1350, blühte der *flos*, die Blume der Franken (das Haus Anjou), die die Kirche wieder aufrichten wird, bereits in den Königreichen Frankreich, Apulien und Ungarn (*id est regnum francorum et regnum apulie ac regnum ungarie que sunt tria regna de sanguine benedicto francorum quibus ecclesia suscitus*[24]) – weiterhin bedrängt von Feinden, nämlich

21 Zu Alexander Leonard E. Scales, France and the Empire: the viewpoint of Alexander of Roes, in: French History 9 (1995) 394–416, und allgemeiner immer noch Herbert Grundmann, Über die Schriften des Alexander von Roes, in: DA 8 (1950) 154–237; wieder in: ders., Ausgewählte Aufsätze 3, 196–274 (und die Edition: Die Schriften des Alexander von Roes [Memoriale, Pavo, Noticia Seculi], ed. Herbert Grundmann/Hermann Heimpel, Weimar 1949, MGH Dt. MA. Krit. Studientexte. 4); weitere Literatur bei Felicitas Schmieder, Der mongolische Augenblick in der Weltgeschichte oder: Als Europa aus der Wiege wuchs, in: Produktive Kulturkonflikte, hg. von ders., Berlin 2006, S. 63–73.

22 *Commentum in Oraculum Sancti Cyrilli*, BN Paris Ms. lat. 2599 fol. 13v = Boilloux, s. Anm. 5, S. 251: Adversus istas orridas noctes et pernoxias tempestates sol hic descriptus advenire prophetie [sic – Boilloux korrigiert in prophetice] predicitur qui claritate fidei catholice prescriptis [so lese ich – Boilloux hat (sinnvollerweise) prescriptas] suscitatas tenebras valeat effugare claritatem opago seculo tribuere et oppressam ecclesiam virtute grandis potentie liberare. Hic est ad litteram princeps nobilissimis et splendidissimis ortus natabilibus gloriosus et splendidus karolus comes provincie sancti regis ludovicus francisius [sic – Boilloux korrigiert frater, was in der Tat logischer erscheint] rex Sicilie et generali ecclesia constitutus ad extirpandum prescriptum horridum populum sacrosancte Romane ecclesie tam adversum.

23 *Commentum in Oraculum Sancti Cyrilli*, BN Paris Ms. lat. 2599 fol. 13r = Boilloux, s. Anm. 5, 250: Et anno domini MCCXI incepit regnare fredericus … hic ut puto regnavit 32 annos in Romano imperio … ipse fuit 6 m capud drachonis fere fuit antichristus.

24 So formuliert Johannes sinngemäß schon im Orakelkommentar, doch dieses runde Zitat stammt aus dem *Liber Ostensor*, Biblioteca Apostolica Vaticana MS Ross. 753, fol. 35v/

dem englischen König im Hundertjährigen Krieg, dem Haus Aragón (als Staufer-Nachfolgern) von Sizilien und Spanien aus und den Mongolen aus dem Osten. Diese letzten Bedrängnisse jedoch sollten bald enden, die inneren Kriege von Christus in einem gemeinsamen Kreuzzug beendet werden. Dann wenden sich die Christen gemeinsam gegen die äußeren Feinde, Sarazenen, Mongolen, Türken, Juden, Griechen, Schismatiker und Häretiker, bis schließlich 1367/68 das Ende kommt (also nur etwa 20 Jahre nach Abfassung der Schrift).

Der Dynastie des Endkaisers über mehrere Generationen steht eine nicht ganz so klar blutsverwandte Abfolge von Vorläufern des Antichrist gegenüber, dessen schlimmster der *Bavarus* ist, der Bayer – genauer *ludovicus de bavaria pseudo Rex Romanorum*, in dem Johannes ohne den geringsten Zweifel (*sine omnis dubitatis scrupulo*) meint, den *antichristus misticus* erkennen zu können.[25] Johannes kann an Kaiser Ludwig dem Bayern als Deutschem kein gutes Haar lassen, obgleich doch er es war, der den Franziskanerorden vor dessen Bedränger, Johannes XXII., beschützte. Diesen jedoch vermeidet Johannes offenbar zu nennen, wenn er Ludwig zusammen mit seinem Gegenpapst (*antipapa* oder auch *pseudo papa*[26]) – und dieser, Nikolaus V., war selber Franziskaner – die römische Kirche verfolgen läßt. Dieses Detail in des Johannes Weltsicht mag zugleich bezeichnend sein für ein gespaltenes Verhältnis des Johannes zum eigenen Orden (nur milde Kritik äußert Johannes de Rupsecissa an anderer Stelle an Johannes XXII.[27]).

Johannes erfüllte, was Prophezeiung erfüllen mußte, er war politisch hochaktuell, polarisierend gar, und lebensweltlich überzeugend, suchte die neuesten Nachrichten auf und baute sie in seine Konstruktion der Endzeiten ein. Zugleich stand er fest zur Tradition in einem wesentlich umfassenderen Sinne, als das die meisten anderen Deuter seiner Zeit getan haben. Er verwarf nicht, wie das oft geschehen ist, alte Deutungen oder legte sie stillschweigend ad acta, sondern er schrieb sie (wenn man von den überholten Zeitpunkten des Weltendes absieht) tatsächlich fort – in seinen Kommentierungen sowie nicht zuletzt durch das, was er selber in eigenen Visionen schaute. Des Johannes Gesamtwerk läßt sich lesen als ein – seinem Selbstbewußtsein durchaus adäquater – fortgesetzter Versuch, alles bisher Gesagte (von Joachim, aber auch von anderen) zusammenzutragen und zu harmonisieren, Lücken zu schließen, und damit endlich die Frage nach dem Weltende richtig zu beantworten. Die Aufgabe war schwerer als früher und leichter zugleich: Ein riesiges Reservoir

36r = Ed., s. Anm. 5, V. 17, S. 282/3 (s. Schmieder, Europa und die Fremden, s. Anm. 1, 278 mit N. 423).

25 *Commentum in Oraculum Sancti Cyrilli*, BN Paris Ms. lat. 2599 fol. 55r-v (nicht bei Boilloux).

26 Zum Beispiel *Commentum in Oraculum Sancti Cyrilli*, BN Paris Ms. lat. 2599 fol. 55r und 55v.

27 Milde Kritik an Johannes XXII. im *Liber secretorum eventuum*, s. Anm. 5, nr. 30, 152/3.

stand zur Verfügung an Ideen, aber auch an Widersprüchen und autoritativ geäußerten, jedoch von der Geschichte eher überholten als bestätigten Interpretationen, und des Johannes eigene Seherkraft tat ein übriges. So ist Johannes die Lösung nicht gelungen, und er hat seinen Nachfolgern – deren es unzählige geben sollte – einen weiteren übersprudelnden Quell der Inspirationen hinterlassen.

Ibn Ṣayyād as an Islamic "Antichrist". A Reappraisal of the Texts[1]

Wim Raven

The Koran remains silent about the antichrist. But the appearance of antichrist-like figures is predicted in the so-called "Traditions of the Prophet" (Arabic: *ḥadīth*). A Tradition – here written with a capital T – is a report that is traced back to the Prophet Muḥammad by means of a chain of transmitters (*isnād*).[2] Accepting that such reports really go back to the Prophet is an act of faith; orientalists tend to date the bulk of them roughly a century after his death or later.

The Arabic word for antichrist is *al-dajjāl*, which goes back to the Syriac New Testament, *m^eshīḥē daggālē*, "false messiahs" (Matthew 24:24). This collocation is, in the singular, also frequent in the Tradition literature: *al-masīḥ al-dajjāl*, as an alternative for simply *al-dajjāl*.[3] Further on we will use the word *dajjāl*.

The Islamic *dajjāl* will establish a tyrannical rule on earth during 40 days (or 40 years). He is fat, has a reddish face and fuzzy hair, and is blind on his right eye that looks like a swollen grape. On his forehead is written *KFR*, "unbeliever". He misguides the people with false prophecies and miracles; sinners, hypocrites and Jews will follow him. His rule is not absolute: he cannot enter Mecca and Medina, the towns of the Prophet. When his time is up, Jesus will fight and defeat him.[4]

David Cook distinguishes various types of *dajjāl*.[5] One of them is a person named Ibn Ṣayyād, who was a little boy during the lifetime of the Prophet

1 There are three recent studies on Ibn Ṣayyād: David J. Halperin, "The Ibn Ṣayyād traditions and the legend of al-Dajjāl," in *JAOS* 96 (1976), p. 213–225; Alfred Morabia, "L'Antéchrist (*ad-daǧǧâl*) s'est il manifesté du vivant de l'Envoyé d'Allâh?," in *JA* 267 (1979), p. 81–99, and David Cook, chapter "The Jewish Dajjāl: Ibn Ṣayyād," in his *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton 2002, p. 110–117. An older book that is still useful for this subject matter is D. S. Attema, *De Mohammedaansche opvattingen omtrent het tijdstip van den jongsten dag en zijn voorteekenen*, Amsterdam 1942.

2 An introductory article on this early Arabic genre is G. H. A. Juynboll, "Hadîth," in *Dictionary of the Middle Ages.*

3 E.g. T16 in the corpus of texts here below. "T1, T2" etc. refer to the corpus of texts here below.

4 A. Abel, "Dadjdjāl," in *EI*[2].

5 Cook, *Studies* (cf. fn. 1), p. 92–120.

Muḥammad and suspected to be the *dajjāl*; it is even told that the Prophet was curious and went to see him to establish his true nature. The boy had visions, had some supernatural knowledge and behaved like a pre-Islamic diviner and/or a prophet. The question whether he was the *dajjāl* or not was left undecided. Some of the Prophet's companions met Ibn Ṣayyād in later years and also wondered about him. Both Halperin and Cook call him the Jewish *dajjāl*, and Cook calls him a puzzle at that. Whether he was that Jewish remains to be seen, but a puzzle he is! I cannot solve the whole puzzle, but at least some parts of it.

There are some thirty Traditions about Ibn Ṣayyād, which will be presented in translation at the end of this article.

Splinters of "biography"

Ibn Ṣayyād exists almost exclusively in the said Traditions and has not much of a life.

Even his name is uncertain: Ibn Ṣayyād or Ibn Ṣā'id. Both mean "son of the hunter". His given name is sometimes Ṣāfī; elsewhere it is ʿAbdallāh, which is no more than a stopgap. He has no genealogy or tribal affiliation.[6]

He is said to have been instrumental in the Muslim conquest of the Persian city of Sūs by his mere presence, because the monks and priests on the walls claimed that no army could enter unless the *dajjāl* was in it (T27). That conquest took place in 639 CE.

Allegedly, he was welcomed by the Jews of Iṣfahān during its conquest by the Muslims in 642 CE.[7]

He claims to have had much trouble on account of his reputation of being the *dajjāl*, – but he does so in a prophetic Tradition, which is hardly a historical source (T19–21).

The poet al-Farazdaq[8] is said to have come out of Ibn Ṣayyād's house in Medina (T28). To fit in with the poet's biography, this should have happened after 675. Since Medina was believed to be out of bounds for the *dajjāl*, this would exonerate him – but apparently the text merely aims at emphasising the poet's bad company.

He was reported missing at the battle of al-Ḥarra in 683 (T29). However, the source is a Tradition again, and that battle is very "apocalyptical" and therefore suspect.[9]

---

6 Is his patronymic a remote reminder of Namrūd (Nimrod), the hunter, who was taught sorcery and divination by the Devil (al-Kisāʾī, *Vita prophetarum*, ed. I. Eisenberg, Leiden 1923, p. 125, l. 2)? As for his improbable name Ṣāfī, mentioned in T2, T3, it means "pure".

7 Cook, *Studies* (cf. fn. 1), p. 115. The original Arabic texts are not available to me.

8 Well-known Arabic poet (d. ± 730), see R. Blachère, "al-Farazdaḳ", in *EI*[2].

9 L. Veccia Vaglieri, "al-Ḥarra," in *EI*[2]; Cook, *Studies* (cf. fn. 1), p. 115 and General Index.

Traditions of the Prophet are of no use for historiography, and the few other fragments are all suspicious.

The Jewish dajjāl

Some of his attributes are indeed Jewish:

In T5, a *dajjāl* is born from a Jewish family, although the identification with Ibn Ṣayyād is only made outside the Tradition, in a short comment by the transmitter. In T10, his mother is Jewish.

In T4a, 4b Ibn Ṣayyād is not Jewish; only in the version T4c he is "a Jewish boy (*ghulām*) with a dangling lock of hair".[10]

The Jews of Iṣfahān welcome him (see above).

When the Prophet asks Ibn Ṣayyād, "Do you testify that I am the Apostle of God?" he answers, "I testify that you are the apostle of the gentiles," and insolently asks whether the Prophet testifies that *he*, Ibn Ṣayyād, is the apostle of God (T1, T3). Wherever is spoken of gentiles, the opposite is Jews. When Muḥammad is the apostle of the gentiles, Ibn Ṣayyād must be the apostle of the Jews – the true prophet from his perverted point of view, but of course a horror in the eyes of Muslims. Another *dajjāl*, the one who lived on an island, in the story of the Jassāsa, also referred to Muḥammad as "the prophet of the gentiles," there apparently with no degrading intention.[11] The rest remains a puzzle.

Muḥammad subjects Ibn Ṣayyād to tests, one of which reminds us of his dealing with Jews. He asks him about the soil of paradise and, as the Prophet has to admit, Ibn Ṣayyād gives the right answer, "White flour, pure musk" (T13).[12] The Prophet himself knows the right answer, since he saw paradise during his ascension, but how could Ibn Ṣayyād obtain such knowledge? In another Tradition Muḥammad asks "the Jews" what is the soil of paradise. Their answer is half-baked, for they say, "dough," whereas it should have been "white flour", as in T13. The Prophet comments, "Dough comes from flour,"[13] thereby more or less honouring their attempt. In disputes with Jews, their answers are always incorrect, but often suggest that they do have some knowledge. Either they

10 The lock is not a Jewish characteristic. In pre-Islamic time, young boys (*ṣibyān*) wore forehead-locks; their heads were shaven with the exception of one lock. Hence, the lock made Ibn Ṣayyād a young boy, although he is called a *ghulām* here, a somewhat older boy (see below under "Precocity"), and also repulsive, since the Prophet disliked or even forbade this haircut (A. J. Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden 1938–1988, s.v. *dhuʾāba* and *qazaʿ*).

11 Muslim, *Fitan* 119. About this *dajjāl* see Cook, *Studies* (cf. fn. 1), p. 117–120.

12 The reversal in T13 f seems secondary. The narrator must have thought of the creed-episode, where it is also Ibn Ṣayyād who interrogates the Prophet.

13 Tirmidhī, *Tafsīr sūra 74*, 3; shorter text in Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* iii, 361.

know the right answer only approximately, or they deliberately falsify it.[14] The frightening thing here is that Ibn Ṣayyād has exactly the right answer to the question. In this respect, he is as good as the prophet himself, and therefore far more dangerous than the average Jew; that seems to be the point of this Tradition. Someone may have isolated this motif from the narratively richer *kāhin*-context (see below) and applied it in a way that reminded of Jews.

Since other Traditions predicted that the *dajjāl* would have followers among the Jews,[15] it is no wonder that Ibn Ṣayyād was given Jewish characteristics. The empty shell of his name was filled up with anything unpleasant, threatening or creepy, and to those who proliferated the Traditions, being Jewish was such a thing. But Ibn Ṣayyād's being a Jew occurs only occasionally. The Jewish characteristics are secondary and not omnipresent enough to call him "a Jewish *dajjāl*".

In T21, Ibn Ṣayyād complains about the way people treat him and argues he is *not* the *dajjāl*, since he is *not* Jewish.

In T26, Ibn Ṣayyād himself is not Jewish, but he has a Jewish man accompanying him, which is enough to make him suspect.

Ibn Ṣayyād the kāhin.

Ibn Ṣayyād has some characteristics of a *kāhin*, a pre-Islamic diviner.[16]

The hairy cloak and murmuring sound are typical. The young Ibn Ṣayyād was lying on his mattress in a hairy cloak of his, from which a murmuring or a low, distant sound was audible (T2, T3, T5, T10).

The Prophet put Ibn Ṣayyād's faculties as a *kāhin* to the test, as people used to do in pre-Islamic times,[17] by concealing something in his mind that the boy had to guess. It was the word *dukhān*, "smoke", or more fully, a koranic verse in which this word occurs, "A day when heaven shall bring a manifest smoke" (Q 44:10). Ibn Ṣayyād only managed to give "*dukh*" for an answer (T1, T3, T6, T7–8, T10, T15, T18).

Attempts to explain *dukh* by a speech defect of Ibn Ṣayyād (T18) or as a dialectal variant of *dukhān*,[18] only distract from the tenor of this Tradition,

14 The Jews are supposed to confuse the true with the false and to hide the truth knowingly (Koran 3:71). Cf. Ibn Isḥāq, *Sīra*, p. 382, 295; Muslim, *Ḥudūd* 26.

15 E.g. Muslim, *Fitan* 124.

16 T. Fahd, "Kāhin," in *EI*[2]; idem, *La divination arabe*, Leiden 1966, p. 92–104 *et passim.*

17 Abū al-Faraj al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Aghānī*, 24 vols. Cairo 1927–1974, ix, p. 54, quoted by Halperin, *Ibn Ṣayyād Traditions* 219a: a man concealed a grain of wheat in his horse's penis and said to the *kāhin:* "I have concealed something for you that I may test you; see what it is." The *kāhin* knew where to find it.

18 Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī discusses and rejects such attempts in a footnote to his edition of Muslim's *Ṣaḥīḥ,* Cairo 1955 (at *Fitan* 86=T6a).

which amounts to showing the inadequacy of *kāhin*-knowledge: the boy comes near to the right answer, but fails to produce it in full.

The koranic verse Q 44:10 itself is often apocalyptically explained. There is no unanimity among the exegetes about what the smoke exactly is, but it is counted among the "portents of the Hour that have already passed"[19] – as Ibn Ṣayyād was one himself, if he were the *dajjāl.*

Very secondary is the application of the *dukhān*-motif in a Tradition that deals with the difference of opinion among Muslims: textual variants of Ibn Ṣayyād's answer (*zuḥ, zukh, dīkh, dakh;* obviously all misreadings or misspellings of the original *dukh*) are a motive for the Prophet to reprehend Muslims for having difference of opinion (T15).

The Prophet asks Ibn Ṣayyād what he sees. He answers, "I see a throne upon the sea (or: the water), with snakes around it." Then the Prophet comments, "That is the throne of the Devil" (T4, T10, T12).

"What do you see?" is a normal question to ask a *kāhin*,[20] but here the answer is outright diabolical. Primarily, it was *God's* throne that was upon the water while He created the heavens and the earth in six days.[21] But the Devil will put his throne on the water as well, as we read in a Tradition:

> The throne of the Devil is on the sea (or: the water). (Then) he shall send out his hosts, and the people shall be tempted, and the highest (in rank) with him is the greatest seducer […].[22]

This counter-throne is presented as one of the portents of the Last Hour. No wonder that Ibn Ṣayyād can see it, for he has knowledge of these portents – being one himself! – and is closely connected to the Devil. God's throne cannot be seen by ordinary mortals, let alone by a shady diviner.

Ibn Ṣayyād the pseudo-prophet

It is no wonder that Ibn Ṣayyād acts as a prophet, for a Tradition predicts that the Last Hour will not come "before thirty *dajjāl*s have gone out, each of them alleging that he is the apostle of God".[23]

There is a certain overlap between diviner and prophet. That Muḥammad used a hairy cloak himself while receiving revelations could hardly be denied, since the Koran alludes to it.[24] But the diviner's typical murmuring sound was explicitly said *not* to be produced by the Prophet.[25]

---

19 Attema, *Mohammedaansche opvattingen* (cf. fn. 1), p. 29–35.

20 Already the witch of Endor in 1 Samuel 28:13 was asked this question.

21 Koran 11:7.

22 Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* iii, 332, 366, 384; slightly different *ibid.* iii, 314, 354; Muslim, *Ṣifāt al-munāfiqīn* 66, 67.

23 E.g. Abū Dāwūd, *Malāḥim* 16/4333.

24 Koran 73:1; 74:1.

Ibn Ṣayyād's claim to prophecy is most manifest in the "creed"-unit (T1, T–4, T8 – 10). When asked, he recognises Muḥammad only as the apostle of the gentiles; or he does not even answer, but wants to be recognised as the true apostle himself. But Ibn Ṣayyād has many more prophetic characteristics:

"He alleges that there is nothing he meets on his way that does not speak to him" (T14). Muḥammad was spoken to by trees and stones before the first revelation.[26] Ibn Ṣayyād claims the same for himself, thereby implying that he is a prophet.

"My eyes sleep, but my heart does not sleep," says Ibn Ṣayyād in T5. Muḥammad said the same about himself, but it holds true for all prophets in general, "The eyes of prophets sleep, while their hearts are awake".[27]

Ibn Ṣayyād is an exceptional child. Whereas Muḥammad's parents were of outstanding nobility and distinction, the parents of Ibn Ṣayyād are most peculiar, if not creepy (T5). His mother did not give birth for thirty years and then was pregnant with him for twelve months (T18). The pregnancy of Muḥammad's mother did not last that long, but was very special as well, she saw a light coming out of herself, by which she could see the castles of Buṣrā in Syria.[28] Ibn Ṣayyād was born circumcised and with his navel-string cut (T11), just like Muḥammad.[29]

Ibn Ṣayyād's precocity is another attempt to make him resemble a prophet, for prophets are precocious. When Muḥammad was with his wet-nurse, "he grew up like no other boy and before he was two years old, he could eat solid food."[30] Or even stronger, "He grew in one day as much as [another] child in a month, and when he was six months old, he could eat solid food".[31] Jesus was twelve years old when they found him "sitting in the midst of the doctors, both hearing them, and asking them questions",[32] and the Gospels of the Infancy

25 Ibn Hishām, *Sīra* (= ʿAbd al-Malik ibn Hischām, *Das Leben Muḥammads nach Muhammed ibn Isḥāk*, ed. F. Wüstenfeld, 2 vols., Göttingen 1858–60), p. 171; translation by A. Guillaume, *The life of Muhammad. A translation of Isḥāq's* (sic!) Sīrat Rasūl Allāh, Oxford 1955. References are here to the pages of the Arabic original only, which are also printed in the margins of the translation; Fahd, *Divination* (cf. fn. 16), p. 173.

26 Ibn Hishām, *Sīra* 151; Al-Ṭabarī, *Taʾrīkh al-rusul wal-mulūk (Annales),* ed. M.J. de Goeje *et al.*, 16 vols., Leiden 1879–1901, i, p. 1143.

27 Ibn Hishām, *Sīra* 266, 375; Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt* I, i, p. 113; Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* i, p. 274; Bukhārī, *Manāqib* 24. The wording goes back to Song of Songs 5:2.

28 Ibn Hishām, *Sīra* p. 102.

29 M. J. Kister, "… and he was born circumcised … . Some notes on circumcision in Ḥadīth," *Oriens* 34 (1994), p.10–30, esp. p. 12.

30 Ibn Hishām, *Sīra* p. 105.

31 Ibn al-Athīr, *al-Nihāya fī gharīb al-ḥadīth wal-athar*, 5 vols., Beirut (Dār al-Fikr) n.d., i, p. 277.

32 Luke 2:46.

abound in examples of his precocity. In his role as a prophet, Ibn Ṣayyād had to follow suit. As a newly born baby he screamed like a boy of one month or even two months old (T18). He was already acting like a *kāhin* while he was still a child and living with his mother (T2, T3, T5, T10). In another story he was "playing with the boys, being a boy himself" when Muḥammad came to see him (T1, T3, T8, T9). Muḥammad himself once was approached and hit by an invisible person when he was playing with the boys of Quraysh. That person – was it an angel? – came to warn him and gave him a painful punch, because he had uncovered himself during his play, which does not suit a prophet.[33] In another text Gabriel approached him "while he was playing with the boys" in order to open his breast and to purify his heart.[34]

Several Traditions reveal some editing efforts with reference to Ibn Ṣayyād's age. The phrase "being a boy himself" in T1 seems tautologous. The word *ghulām* (pl. *ghilmān*) that is used here means either "boy" in general, or "adolescent boy". T3b–e add that he "had approached puberty", i.e. not yet reached it, which makes him a little boy. A number of texts prefer the word *ṣibyān*, "little boys" (T3d–e, T9b–c). In T4c Ibn Ṣayyād is called a *ghulām*, but the fact that he is wearing a forehead-lock makes him a little boy.[35] Why was it so important to make him a little boy? One may assume that sexual maturity is a prerequisite for being a prophet. In the case of Muḥammad, boyhood stands for purity and freedom from sin. From the sins he might have committed as an adult, he was specially protected by God. With Ibn Ṣayyād this is different. He was already associated with evil as a little boy; he was just an evil prodigy.

Two beings (angels, men or birds) come to check on Ibn Ṣayyād. The Prophet's question, "What is it that comes to you?" he answers by saying, "A truth-teller and a liar come to me" (T1). In another story the question is, "What do you see?" and the answer, "I see two truth-tellers and a liar, or: two liars and a truth-teller" (T4).

To begin with, this is reminiscent of the fantastic story about the two angels that will accompany the *dajjāl:*

> […] with him [sc. the *dajjāl*] will be two angels, […] one on his right side and the other one on his left side, and that is a temptation. The *dajjāl* will say: "Am I not your Lord? Do not I give life and do I not make to die?"[36] Then one of the two angels will say to him: "You lie," which no man will hear; only the other one, who will say to him: "You tell the truth," which will be heard by men, so that they think that he declares the *dajjāl* tells the truth, and that is a temptation […].[37]

33 Ibn Hishām, *Sīra* p. 117.

34 E.g. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, 5 vols, Cairo 1955–56, *Imān* 261.

35 Cf. fn. 10.

36 God says this of himself in Koran 7:172 and 2:258; cf. 44:8.

37 Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* v. 221–222.

This sounds interesting enough as it stands, but the clue to this story lies in an episode in Muḥammad's life: the splitting of the belly. In its most archaic version, the Prophet is approached by two mysterious persons. "Two men in white raiment came and threw me down and opened up my belly and searched therein for I know not what."[38] This episode is placed in Muḥammad's early childhood, when he is still with his wet-nurse. In a later version the two men are not searching for something, but have come to purify his heart.[39] In a variant, the two men are two angels: Gabriel descends to earth, whereas Michael remains between heaven and earth.[40]

In yet another text, two "white birds like eagles" come to Muḥammad when he is still with his foster mother. The one bird says to his fellow, "Is it he?" The latter answers, "Yes" (follow the splitting and purifying of the belly).[41]

Umayya ibn abī al-Ṣalt, the poet who "aspired to prophecy," "hoped that it would be he" and "had nearly become the prophet of the Arabs",[42] had a similar experience:

> [...] When he was sleeping, two birds came. One of them alighted at the door of his house and the other one entered and split [up his breast so that he reached] his heart. Then the bird put it back and the other one asked,
> "Is he aware?"
> "Yes."
> "Is he pure?"
> "He refused."[43]

The motif seems to be wide-spread: two beings (birds, men or angels), come to prospective prophets in order to check up on them. Ibn Ṣayyād's having such visitors suggests that he might be a prophet. Of course in his case there is something suspicious about the visitors, which shows that he is substandard as a prophet: one of them is a liar. In a later stage of the text, however, the phrase could also be taken in its plainest sense: the liar and the truth-teller are his two

38 Ibn Hishām, *Sīra* p. 105.
39 Ibn Hishām, *Sīra* p. 106.
40 Al-Ṭayālisī, *Musnad*, no. 1539. Here Muḥammad is not tested, but purified; after the purification, the seal of prophethood is put on Muḥammad's back. On the story about the splitting of the belly, see Harris Birkeland, *The legend of the opening of Muhammed's breast*, Avhandlinger utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, ii. Hist.-Filos. Klasse, no. 3, Oslo 1955, and Uri Rubin, *The eye of the beholder. The life of Muḥammad as viewed by the early Muslims*, Princeton 1995, p. 59–75.
41 Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* iv, 184–85; al-Dārimī, *Muqaddima* 3.
42 Al-Iṣfahānī, *Aghānī* (cf. fn. 17) iv, p. 122, 124. On this poet in general, see J. E. Montgomery, "Umayya ibn abī ʾl-Ṣalt" in *EI*².
43 Al-Iṣfahānī, *Aghānī* (cf. fn. 17) iv, p. 125, cf. p. 127; al-Jumaḥī, *Ṭabaqāt fuḥūl al-shuʿarāʾ*, ed. Maḥmūd Muḥammad Shākir, Cairo 1974, p. 265–266. This and another version in: J. Horovitz, "Muhammeds Himmelfahrt," in *Der Islam* 9 (1919), p. 159–183, esp. 171 ff.

visitors, Muḥammad and ʿUmar. In a still later development the three visitors are the Prophet, Abū Bakr and ʿUmar (T4a–b). Who would then be the liar(s), and why? This remains unclear.

Ibn Ṣayyād was not the only pseudo-prophet contemporary to Muḥammad. In the East of the Arabian Peninsula, a certain Musaylima had claimed to be a prophet of the same rank as Muḥammad and proposing to the latter to share power. Ibn Ṣayyād and Musaylima have much in common; both behaved like *kāhin*s, each of them claimed to be a prophet. A visitor asked Musaylima once, referring to the source of his "revelations", "Who comes to you?" His answer was, "Raḥmān", the same deity that Ibn Ṣayyād swears by in T26.[44]

Demonic features

As an antichrist, Ibn Ṣayyād obviously has something to do with the Devil. In his visions he can see the Devil's throne (T4, T10, T12). The Prophet exorcises him as a devil by using the word *ikhsaʾ*, "begone!" (T1, T3, T6–8, T10, T15, T18), which reminds of what Jesus had said to the Devil.[45] ʿAbdallāh ibn ʿUmar was to use the same word in T22, T26.

But Ibn Ṣayyād has also features of a *ghūl*,[46] a desert demon that is known for its capability to change its appearance (T25, T26) and its habit to stand in someone's way (T22–24, T26). Of course a *dajjāl* is stronger than a *ghūl*. ʿUmar, who was always ready to deliver blows, was known for having killed a *ghūl* in pre-Islamic times,[47] which is quite an achievement; but as the Prophet told him, Ibn Ṣayyād would be no match for him (T1, T3, T6, T10). As ʿUmar's son ʿAbdallāh was confronted with Ibn Ṣayyād, who blocked his way by inflating himself, he hit him repeatedly with his stick, but of course in vain.

Is it he?

How should one know that Ibn Ṣayyād was the – or at least *a* – *dajjāl?* The word occurs in direct connection with his name in surprisingly few of the texts. The question, "Is it he?" is in the air often, and the answer mostly remains vague or is left to the audience. Only in a few cases a personage in a Tradition comments that Ibn Ṣayyād was "it"; in others, a transmitter does so, but outside the text of the *ḥadīth*.

---

44 Al-Ṭabarī, *Taʾrīkh* i, p. 1937. Note that the adjective *al-raḥmān*, "the Merciful", is also an attribute of Allāh.

45 Ὕπαγε σατανᾶ, "Begone, Satan!" (Matthew 4:10).

46 See D. B. Macdonald and Ch. Pellat, "Ghūl," in *EI*².

47 Al-Masʿūdī, *Murūj al-dhahab wâ-maʿādin al-jawhar*, ed. Ch. Pellat, 7 vols., Beirut 1966–79, ii, p. 290: *ḍarabahā bi-sayfihi*, "he struck it with his sword." Killing a *ghūl* should be done with one blow; a second blow would bring it back to life.

As we have seen above, angels, men or birds may come to any prospective prophet to see "whether it is he".

The Prophet and his companions come to see Ibn Ṣayyād to answer the same question. Even the Prophet cannot answer it. His interrogation does not bring him certainty ("*If* it is he…"; T1, T3, T6, T9–10); in another text he is frustrated in his attempt to listen in on the boy's murmurings (T2–3, T10).

T4 ends with the Prophet's judgment that Ibn Ṣayyād is muddled, which sounds like a benign simpleton rather than a *dajjāl.* But maybe the story is incomplete. Other stories that call him muddled or confused (T1, T3, T10) are longer and end in a more menacing tone.

T5 leaves the question unasked and unanswered, although it is highly suggestive. The identification of the boy as Ibn Ṣayyād is only done by the transmitter, outside the text proper.

Abū Saʿīd al-Khudrī, who travels with the then grown-up Ibn Ṣayyād, feels a strong repulsion when he comes too close. Ibn Ṣayyād is aware of that, complains that his reputation has made his life difficult, and argues that he is not the *dajjāl.* Abū Saʿīd – and the modern reader – would almost believe him and feel sympathy. Yet, his last sentence ruins the good impression and makes him more suspect than ever (T19–21).

A positive statement about Ibn Ṣayyād being the *dajjāl* is given by various companions of the Prophet (T16–18), who even swear to it, or consider swearing to it. ʿUmar's daughter Ḥafṣa knows it for certain as well. She recognises the *dajjāl* from a Tradition, which matched the report of her brother ʿAbdallāh, who had witnessed a fit of rage of Ibn Ṣayyād (T24–26). She advises her brother to stay away from him; she does not say why, but the suggestion is: since he is no match for the *dajjāl.*

Establishing the date of Traditions: evidence from the isnāds?

When we start from the assumption that most chains of transmission (*isnād*s) of the Traditions are fabrications (especially for the oldest two or three generations) and that the Traditions do not go back to the Prophet, where do they come from? G. H. A. Juynboll proposed to ask three questions: where and in what time did a certain *ḥadīth* originate, and who may be held responsible for bringing it into circulation?[48] When the contents of a Tradition do not give any clue, these questions can be answered sometimes by studying the chains of transmission (*isnād*s).

To give an impression, I have isolated the *isnād*s of one Tradition, the one about the soil of paradise:

48 G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition. Studies in chronology, provenance and authorship of early* ḥadīth, Cambridge 1983, p. 7.

T13a Aḥmad ibn Ḥanbal – Rawh [ibn ʿUbāda al-Baṣrī] – Ḥammād – Saʿīd al-Jurayrī – Abū Naḍra– Abū Saʿīd al-Khudrī
T13b Aḥmad ibn Ḥanbal – Yūnus ibn Muḥammad – Ḥammād – Saʿīd al-Jurayrī – Abū Naḍra – Abū Saʿīd al-Khudrī
T13c Aḥmad ibn Ḥanbal – Yūnus ibn Muḥammad – Ḥammād ibn Salama – Saʿīd al-Jurayrī – Abū Naḍra – Abū Saʿīd al-Khudrī
T13d Aḥmad ibn Ḥanbal – ʿAffān [ibn Muslim] – Ḥammād ibn Salama – Saʿīd al-Jurayrī – Abū Naḍra – Abū Saʿīd al-Khudrī
T13e Muslim – Naṣr ibn ʿAlī al-Jahḍamī – Bishr ibn Mufaḍḍal – Abū Maslama [Saʿīd ibn Yazīd al-Baṣrī] – Abū Naḍra – Abū Saʿīd al-Khudrī
T13f Muslim – Ibn abī Shayba – Abū Usāma [Ḥammād ibn Usāma] – al-Jurayrī – Abū Naḍra – Abū Saʿīd al-Khudrī

The first name always is the compiler of a collection of Traditions, hence a written source, mostly from the ninth century; the last name refers to a "companion", i.e. a Muslim who had known or seen the Prophet during his lifetime. The companion is always the one who is believed to have reported the events described and the prophetic words he heard. The transmission was – theoretically – always oral.

Where was the Tradition put into circulation? This is a relatively easy question. The transmitters can be identified in biographical dictionaries, for instance in that of Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī (1372–1449 CE).[49] We see then that most persons in the above *isnād* except the oldest and the youngest ones originate from Baṣra in Iraq.

When and by whom was it put into circulation? A method of dating which is often applied is the so-called "common link method".[50] Sometimes, a number of transmitters are common to all variants of a Tradition. One can make a survey or a "tree" of all the chains. The youngest person that is common to all chains is supposed to have put the Tradition into circulation, for how would one otherwise explain that the part of the chain that mentions the oldest transmitters is always the same? In T13, the common part of the *isnād* is: Abū Naḍra – Abū Saʿīd al-Khudrī. Abū Naḍra would be the common link then. What can we know about this man, his beliefs, his interests? Unfortunately, the biographical lexica are disappointing. He died around 730 CE in Baṣra; for the rest, we read only trivialities about him.[51] The man just was not important enough.

49 Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Tahdhīb al-tahdhīb*, 12 vols., Hyderabad/Deccan 1325–27.
50 This rather complicated method is explained by G. H. A. Juynboll, "Ḥadīth and the Qurʾān," in J. D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Leiden 2002–2005 and other articles by Juynboll, as e.g.: "Some *isnād*-analytical methods illustrated on the basis of several woman-demeaning sayings from *ḥadīth* literature," in *Qanṭara* 10 (1989), pp. 343–83.
51 Abū Naḍra al-Mundhir ibn Mālik ibn Quṭaʿa, died about 730 CE. He took his wife on an expedition to Khurāsān, he wore a black turban and (sometimes) dyed his beard yellow (Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt* VII, i, p. 151; Ibn Ḥajar, *Tahdhīb* x, 302/527).

But was he really the common link? Should we perhaps exclude T13e from our considerations? That text has different wordings and may be therefore considered a different Tradition. In that case, the common link of the remaining five variants turns out to be Saʿīd al-Jurayrī.

Al-Jurayrī died about 760 CE in Baṣra. He was said to be confused in his old age, and therefore not a reliable transmitter.[52] For the rest we do not hear much about him.

Or would the person named Ḥammād be the common link? In T13a–b, the person who transmitted from al-Jurayrī is just called Ḥammād. In T13c–d he is called Ḥammād ibn Salama, in T13f he is called Abū Usāma, otherwise known as Ḥammād ibn Usāma. Ḥammād ibn Salama was a very famous transmitter of Traditions in Baṣra (d. 784).[53] Celebrities often figure as common links, but their (first) names were also often borrowed by people who wanted to embellish or forge an *isnād*, and there is an almost inevitable, sometimes deliberate chaos about their true identity.[54] Abū Usāma Ḥammād ibn Usāma does not fit in too well, since he was from Kūfa, whereas the other transmitters in the *isnād* are from Baṣra.

Whereas Abū Naḍra and al-Jurayrī were not famous enough, Ḥammād is too famous and therefore suspect. The situation is not at all clear then. We obtain the impression that our Tradition was proliferated in Baṣra around the period 730–760 CE or perhaps later; but why and by whom exactly remains unclear. In fact, the number of variant texts is too small in this case to make the common link-method convincingly usable.

T4b–c and T20a–b have a conspicuous part of the *isnād* in common with our T13: al-Jurayrī – Abū Naḍra – Abū Saʿīd al-Khudrī. The mere Abū Naḍra – Abū Saʿīd al-Khudrī-part occurs even more often: also in T12a–d, T19, T20c. Hence, also for these Traditions the traces seem to lead to mid eighth-century Baṣra, but to go beyond this vague insight remains impossible.

A more promising case is T1. Five occurrences of exactly the same Tradition have a considerable part of their *isnād* in common: ʿAbd al-Razzāq – Maʿmar – al-Zuhrī – Sālim ibn ʿAbdallāh – ʿAbdallāh ibn ʿUmar. ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī (744–827)[55] is the common link. He is also the compiler of a well-known collection of Traditions, the *Muṣannaf*, which indeed contains our T1. The somewhat later 'canonical' compilers are known to have drawn upon his stock. We therefore can safely assume that this Yemenite scholar proliferated the

52 Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt* VII, ii, p. 24; TT iv, 5/8.
53 Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt* VII, ii, p. 39; TT iii, 11/14.
54 Juynboll, *Muslim tradition* (cf. fn. 49), p. 145
55 See on him H. Motzki, "al-Ṣanʿānī" in *EI*², and idem, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart 1991, esp. p. 56–59.

Tradition. But this does not mean that T1 must be originally from the Yemen, or is to be dated within the lifetime of the compiler. It is included in a whole package of Traditions (entitled the *Kitāb al-Jāmiʿ*), which, according to Motzki, ʿAbd al-Razzāq took over from his teacher Maʿmar ibn Rāshid. This scholar was born in Baṣra in 714 and settled in the Yemen, where he died in 770.[56] Yet, it is obvious that ʿAbd al-Razzāq represents an important stage in the proliferation of this Tradition, which he may have edited as well.

Conclusion

Ibn Ṣayyād, then, is not much more than a name, which could be filled up with negative attributes to taste. Maybe he was not invented completely from scratch. Was there once a man whom his fellow soldiers nicknamed *al-dajjāl* because he had only one eye? Keeping up the suspense about Ibn Ṣayyād's identity seems to be the main objective of many texts concerning him. The suggestion that the *dajjāl* may be, or may have been, already among us implies that the End is very near. That should suffice to make the flesh creep. Where and when the Ibn Ṣayyād stories came into being remains unknown.

Corpus of texts

Introduction

This corpus of texts draws only on the earliest collections of Traditions, since the later collections often offer degenerated or mixed text forms and lack chains of transmission. The so-called "canonical" collections are quoted according to the system designed and explained by Wensinck.[57] The oldest non-"canonical" collections that were also put to use are those by ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī (744–827), Ibn abī Shayba (775–849), and Nuʿaym ibn Ḥammād al-Marwazī (d. 844).[58] Al-Ṭabarānī (873–971)[59] is quoted only in so far as his texts are also

---

56 Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 10 vols., Leiden/Frankfurt 1967–2000, ii, p. 290–291.

57 A. J. Wensinck, A *handbook of early Muhammadan tradition, alphabetically arranged*, Leiden 1927; A. J. Wensinck *et al.*, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 8 vols., Leiden 1936–88.

58 ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī, *Muṣannaf*, 11 vols., Beirut 1983^2; Ibn abī Shayba, *al-Kitāb al-Muṣannaf fī l-aḥādīth wa-l-āthār*, ed. ʿAbd al-Khāliq al-Afghānī, 15 vols., Hyderabad/ Bombay 1979–83; Nuʿaym ibn Ḥammād al-Marwazī, *al-Fitan*, ed. Suhayl Zakkār, Beirut 2003.

59 Abū al-Qāsim Sulaymān ibn Aḥmad al-Ṭabarānī, *Al-Muʿjam al-kabīr*, ed. Ḥamdī ʿAbd al-Majīd al-Salafī, 25 vols., Cairo n.d. Not included are his nos. 10119, 13146, 13148, 23/ 373.

found in older sources. In general, his texts are too far away from the oldest versions to be of interest here.

All texts are given with their chains of transmission (*isnād*s). The reader may find the long enumerations of transmitters cumbersome, but they are of vital importance for further research that may once be undertaken on the basis of this corpus. To facilitate such research, a number of persons are identified by references to Ibn Ḥajar's *Tahdhīb* (abridged: TT).[60]

In the headings of the texts I refer in one or two words to their subject matter. A number of texts combine several narrative units. It cannot be assumed that monothematic texts are older than the compound Traditions, or the other way round. A compound Tradition like T2 has the ring of an original narration, whereas the author of T10 apparently merely intended to place all narrative unities he knew in various versions after each other. In T1, the liar/truth-teller motive is so succinct and incomprehensible, that it cannot be the original version, whereas the guessing-game motive is expanded upon to elucidate it. None of our texts is the version in which the narratives were told for the first time. It is not possible to put the Traditions in a chronological order.

Explanation of the brackets:
(…) or (v.: …): a textual variant between the Traditions.
(or: …): a textual variant that was already mentioned in a Tradition.
(…): an Arabic word or name in transcription
[…]: addition of something that is not in any original text.

A compound Tradition attributed to ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī

T1 *Prophet and companions pass by Ibn Ṣayyād. Boys playing. Creed. Liar/truth-teller. Guessing-game. Killing impossible.*

T1a ʿAbd al-Razzāq, *Muṣannaf* x, nr. 20817:
T1b Muslim, *Fitan* 97: ʿAbd ibn Ḥumayd (TT vi, 455/940) and Salama ibn Shabīb (TT iv, 146/252)
T1c Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* ii, 148/6368:
T1d Abū Dawūd, *Malāḥim* 16/4329: Abū ʿĀṣim Khushaysh ibn Aṣram (TT iii, 142/272)
T1e al-Tirmidhī, *Fitan* 63d/2415: ʿAbd ibn Ḥumayd
Common part of the *isnād:* ʿAbd al-Razzāq – Maʿmar – al-Zuhrī – Sālim ibn ʿAbdallāh – ʿAbdallāh ibn ʿUmar:

The Prophet passed by Ibn Ṣayyād (v.: Ṣā'id) with a party of his companions, among whom ʿUmar ibn al-Khattāb, when Ibn Ṣayyād was playing with the

60 Cf. fn. 50.

boys (*ghilmān*), near the fort of the Banū Maghāla, being a boy himself. He did not notice the Prophet until the latter struck his back with his hand and asked,

"Do you testify that I am the Apostle of God?"

Ibn Ṣayyād looked at him and said, "I testify that you are the apostle of the gentiles."

Then Ibn Ṣayyād asked the Prophet, "Do you testify that *I* am the apostle of God?" The Prophet answered, "I believe in God and His apostles."

Then the Prophet asked, "What is it that comes to you?"

Ibn Ṣayyād answered, "A truth-teller and a liar come to me."

The Prophet said, "You are confused."

Then the Prophet said, "I have concealed something [in my mind] for you to guess." He had in his mind, "A day when heaven shall bring a manifest smoke (*dukhān*)".[61] Ibn Ṣayyād said, "It is smo" (*al-dukh*). The Prophet said, "Begone! You cannot go beyond your limits."

ʿUmar said, "Prophet, allow me to strike off his head!" The Prophet said, "If it is he, you will not be given power over him, and if it is not he, there is no advantage (v.: for you) in killing him."

T2 *Prophet goes to Ibn Ṣayyāḍ. Palm-grove. Hairy cloak. Investigation frustrated.*

T2a ʿAbd al-Razzāq, *Muṣannaf* 20819: – Maʿmar
T2b Aḥmad ibn Hanbal, *Musnad* ii, 149/6371: – ʿAbd al-Razzāq – Maʿmar
T2c Bukhārī, *Shahādāt* 3: – Abū al-Yamān – Shuʿayb
T2d Bukhārī, *Jihād* 160: – al-Layth – ʿUqayl
Common part of the *isnād:* al-Zuhrī – Sālim ibn ʿAbdallāh – (several others) – ʿAbdallāh ibn ʿUmar:

The Prophet and Ubayy ibn Kaʿb al-Anṣārī set out for the palm-grove in which Ibn Ṣayyād was (v.: to Ibn Ṣayyad, who they were told was in a palm-grove). When they (v.: the Prophet) had entered the palm-grove he began to hide among the trunks of the palm-trees, to secretly overhear something from Ibn Ṣayyād, before [the latter] could see him. Ibn Ṣayyād was lying on his mattress in a hairy cloak (*qaṭīfa*) of his, from which a low, distant sound (*zamzama,* v.: *ramrama*) was audible. His (v.: Ibn Ṣayyād's) mother saw the Prophet (as he was hiding among the trunks of the palm-trees,) and said (v.: to Ibn Ṣayyād): "Ṣāfī,("–that was his name–") here is Muḥammad." Then he was roused (v.: he stopped; v.: he started to his feet). The Prophet said, "If only she had left him alone, he would have clarified (*bayyana*)!"

T3 *Composition of T1, T2 and a piece that is not related to Ibn Ṣayyād.*

T3a Nuʿaym ibn Ḥammād, *al-Fitan* 334a:
T3b Bukhārī, *Jihād* 178: ʿAbdallāh ibn Muḥammad – Hishām – Maʿmar

61 Koran 44:10.

T3c Bukhārī, *Adab* 97b: Abū al-Yamān – Shuʿayb
T3d Bukhārī, *Janāʾiz* 80b: ʿAbdān – ʿAbdallāh – Yūnus
T3e Muslim, *Fitan* 95/2930–2931: – Ḥarmala ibn Yaḥyā ibn ʿAbdallāh ibn Ḥarmala ibn ʿImrān al-Tujībī (TT ii, 229/426) – Ibn Wahb – Yūnus
T3f Muslim, *Fitan* 96/2930: – al-Hasan ibn ʿAlī al-Ḥulwānī (TT ii, 302/530) and ʿAbd ibn Ḥumayd – Yaʿqūb ibn Ibrāhīm ibn Saʿd (TT xi, 380/741) – my father [Ibrāhīm ibn Saʿd] (TT i, 121/216) – Ṣālih [ibn Kaysān] (TT iv, 399/682)
T3g Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* ii, 148–49/6369 and 6370: – Yaʿqūb – my father – Ṣālih
Common part of the *isnād:* Ibn Shihāb al-Zuhrī – Sālim ibn ʿAbdallāh – ʿAbdallāh ibn ʿUmar:

T3a The Prophet passed by Ibn Ṣayyād with a party of his companions, among whom ʿUmar ibn al-Khattāb, when he was playing with the boys (*ghilmān*), at the fort of the Banū Maghāla, being a boy himself. He did not notice it until the Prophet struck his back with his hand and asked,

"Do you testify that I am the Apostle of God?"

Ibn Ṣayyād looked at him and said, "I testify that you are the apostle of the gentiles."

Then Ibn Ṣayyād asked the Prophet, "Do you testify that *I* am the apostle of God?" The Prophet answered, "I believe in God and His apostles."

Then the Prophet asked, "What is it that comes to you?"

Ibn Ṣayyād answered, "A truth-teller and a liar come to me."

The Prophet said, "You are confused."

Then the Prophet said, "I have concealed something [in my mind] for you to guess." He had in his mind, "A day when heaven shall bring a manifest smoke (*dukhān*)". Ibn Ṣayyād said, "It is smo" (*al-dukh*). The Prophet said, "Begone! You cannot go beyond your limits."

ʿUmar said, "Prophet, allow me to strike off his head!" The Prophet said, "If it is he, you will not be given power over him, and if it is not he, there is no advantage for you in killing him."

Ibn ʿUmar said, The Prophet and Ubayy ibn Kaʿb set out for the palm-grove in which Ibn Ṣayyād was. When they had entered the palm-grove the Prophet began to hide among the trunks of the palm-trees, to secretly overhear something from Ibn Ṣayyād, before the latter could see him. Ibn Ṣayyād was lying on a mattress in a hairy cloak of his, in which a low, distant sound (*zamzama*) [was audible].

Ibn Ṣayyād's mother saw the Prophet as he was hiding among the trunks of the palm-trees, and said to Ibn Ṣayyād, "Ṣāfī,"–that was his name–"here is Muḥammad." The Prophet said, "If only she had left him alone, he would have clarified (*bayyana*)!"

T3b–T3e ʿUmar set out for Ibn Ṣayyād (v.: with a party of companions of the Prophet; v.: with the Prophet and a group (of his companions)), until he (they)

found him playing with the boys (*ghilmān*; v.: little boys, *ṣibyān*), at the fort of the Banū Maghāla. Ibn Sayyad had approached puberty (v.: having wet dreams) by then. He did not notice (anything) until the Prophet struck his back with his hand and asked,

"Do you testify that I am the Apostle of God?"

Ibn Ṣayyād looked at him and said, "I testify that you are the apostle of the gentiles."

Then Ibn Ṣayyād asked the Prophet, "Do you testify that *I* am the apostle of God?" The Prophet answered, "I believe in God and His apostles."

Then the Prophet asked, "What is it that comes to you?"

Ibn Ṣayyād answered, "A truth-teller and a liar come to me."

The Prophet said, "You are confused."

Then the Prophet said, "I have concealed something [in my mind] for you to guess." Ibn Ṣayyād said, "It is smo" (*al-dukh*). The Prophet said, "Begone! You cannot go beyond your limits."

ʿUmar said, "Prophet, allow (v.: let; v.: do you allow) me to strike off his head!" The Prophet said, "If it is he, you will not be given power over him, and if it is not he, there is no advantage for you in killing him."

(Sālim said,) I heard Ibn ʿUmar say,

(After that) the Prophet and Ubayy ibn Kaʿb (al-Anṣārī) set out for the palm-grove in which Ibn Ṣayyād was. When the Prophet had entered the palm-grove he began to hide among the trunks of the palm-trees, to secretly overhear something from Ibn Ṣayyād, before [the latter] could see him. (The Prophet saw) Ibn Ṣayyād (while he was) lying on his mattress in a hairy cloak of his, from which a low, distant sound (*zamzama*, v.: *ramrama*, v.: *ramza, v.: zamra*) [was audible].

Ibn Ṣayyād's mother saw the Prophet as he was hiding among the trunks of the palm-trees, and said to Ibn Ṣayyād), "Ṣāfī,(" – that was his name (v.: the name of Ibn Ṣayyād) – ")here is Muḥammad." Then he (v.: Ibn Ṣayyād) was roused (v.: he stopped; v.: he started to his feet). The Prophet said, "If only she had left him alone, he would have clarified (*bayyana*)!"

(lacking in Bukhārī, *Janāʾiz* 80 and Muslim, *Fitan* 95) Ibn ʿUmar said, Then the Prophet stood up among the people and gave God his due praise. Then he mentioned the *dajjāl* and said, "I do warn you of him; there is no prophet who did not warn his people. Nūh (= Noah) warned his people, but I will say something about him to you that no prophet said to his people. You should know that he is one-eyed, and that God is not one-eyed."

T3f, T3g

The Prophet set out (to Ibn Ṣayyād) with a party of his companions, among whom ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb, until he found Ibn Ṣayyād, as a boy who had

reached puberty, playing with the boys at the fort of the Banū Muʿāwiya [rest of the Tradition not quoted].

Various other compound Traditions

T4 *The Prophet and two companions visit Ibn Ṣayyād. Creed. Throne. Liar(s)/truth-teller(s)*

T4a Ibn abī Shayba, *Musannaf* xv, 19355: Yazīd ibn Hārūn – Sulaymān[ibn Bilāl] al-Taymī (TT iv, 175/304) – Abū Naḍra (TT x, 302/527) – Jābir ibn ʿAdallāh
T4b Muslim, *Fitan* 87: Muḥammad ibn al-Muthannā – Sālim ibn Nūḥ (TT iv, 443/817) – al-Jurayrī – Abū Naḍra – Abū Saʿīd
T4c al-Tirmidhī, *Fitan* 63b/2413: Sufyān ibn Wakīʿ – ʿAbd al-Aʿlā – al-Jurayrī – Abū Naḍra – Abū Saʿīd:

The Prophet met Ibn Ṣayyād, while Abū Bakr and ʿUmar (or: two men) were with him. The Prophet asked him, "Do you testify that I am the Apostle of God?"
Then Ibn Ṣayyād asked him, "Do you testify that *I* am the apostle of God?" The Prophet answered, "I believe in God and His Apostle.[62] What do you see?"

Ibn Ṣayyād answered, "I see a throne upon the water."

The Prophet said, "You see the throne of Iblīs upon the sea. What do you see?"

"I see two truth-tellers or two liars."

The Prophet said, "He is muddled; leave him alone."

T4b The Prophet, Abū Bakr and ʿUmar met him in one of the streets of Medina. The Prophet asked him, "Do you testify that I am the Apostle of God?"

[But] he asked him, "Do you testify that *I* am the apostle of God?" The Prophet answered, "I believe in God, His angels and His books.[63] What do you see?"

He answered, "I see a throne upon the water."

The Prophet said, "You see the throne of Iblīs upon the sea. What do you see?"

"I see two truth-tellers and a liar, (or: two liars and a truth-teller)."

The Prophet said, "He is muddled; leave him alone."

62 Cf. Koran 4:136.
63 Cf. Koran 4:136; 2:285.

T4c The Prophet met Ibn Ṣā'id in one of the streets of Medina and stopped him, a Jewish boy (*ghulām*) with a dangling lock of hair, and with him were Abū Bakr and ʿUmar.

The Prophet asked him, "Do you testify that I am the Apostle of God?"

Then he [sc. Ibn Ṣayyād] asked him, "Do you testify that *I* am the apostle of God?" The Prophet answered, "I believe in God, His angels and His books, His apostles and the Last Day.[64] What do you see?"

He answered, "I see a throne above the water."

The Prophet said, "You see the throne of Iblīs above the sea. What do you see?"

"I see a truth-teller and two liars (or: two truth-tellers and a liar)."

The Prophet said, "He is muddled; leave him alone."

T5 *The Prophet predicts the dajjāl. Old, peculiar, Jewish parents. One-eyed, harmful boy. Hairy cloak. Heart is awake.*

T5a Al-Ṭayālisī, *Musnad* no. 865
T5b Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* (v, 49–50/20525: – ʿAffān
T5c Al-Tirmidhī, *Fitan* 63c/2414: ʿAbdallāh ibn Muʿāwiya al-Jumaḥi
T5d Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* v, 40/20440 (different order of the elements): Zayd –
Common part of the *isnād:* Ḥammād ibn Salama – ʿAlī ibn Zayd – ʿAbd al-Raḥmān ibn abī Bakra – his father [Abū Bakra]:

The Prophet had said, "The parents of the *dajjāl* remain childless for thirty years. Then a son will be born to them, a one-eyed boy (*ghulām*), the most harmful and least useful of creatures, whose eyes (*sic!*) sleep while his heart is awake." The Prophet had described his father as follows, "His father is a very tall man, lean of flesh, whose nose is (v.: with a long nose) like a beak. His mother is a corpulent woman with enormous breasts."

Abū Bakra said, Then we heard that a boy had been born among the Jews of Medina. Zubayr ibn al-ʿAwwām and I went to see his parents and lo, they were as the Prophet had described. So we asked, "Do you have a child?" They answered, "We remained childless for thirty years. Then (a child) was born to us, a one-eyed boy (*ghulām*)(v.: this one), the most harmful and least useful of creatures, whose eyes sleep while his heart is awake." We left them, and there was the boy (*ghulām*), cast down on the ground in a hairy cloak, in the sun, making a murmuring sound (*hamhama*). He (v.: We) uncovered his head, and he asked, "What did you say?" We said, "Did you hear (v.: what we said)?" He answered, "(v.: Yes) my eyes sleep, but my heart does not sleep."

Ḥammād said, "That was Ibn Ṣayyād."

64 Cf. Koran 4:136.

T6 *Guessing-game. Begone. Killing impossible.*

T6a Muslim, *Fitan* 86: – Muḥammad ibn ʿAbdallāh ibn Numayr and Isḥāq ibn Ibrāhīm and Abū Kurayb; the wordings are from Abū Kurayb
T6b Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* i, 380/3610)
Common part of the *isnād:* Abū Muʿāwiya – [Sulaymān ibn Mihrān] al-Aʿmash (TT iv, 222/376) – Shaqīq (TT iv, 361/609) – ʿAbdallāh [ibn Masʿūd]:

We went with the Prophet and he passed by Ibn Ṣayyād. The Prophet said to him, "I have concealed something [in my mind] for you to guess." He (v.: Ibn Ṣayyād) said, "Smo" (*dukh*). The Prophet said, "Begone! You cannot go beyond your limits."

ʿUmar said, "Prophet, let me strike off his head! The Prophet said, "Leave him alone; if it is he whom you fear, you will not be able to kill him."

T6c Bukhārī, (Qadar 14): – ʿAlī ibn Ḥafs and Bishr ibn Muḥammad – ʿAbdallāh – Maʿmar – al-Zuhrī – Sālim – Ibn ʿUmar:

The Prophet said to Ibn Ṣayyād, "I have concealed something [in my mind] for you to guess." He said, "Smo" (*al-dukh*). He said, "Begone! You cannot go beyond your limits."

ʿUmar said, "Allow me to strike off his head!" He answered, "Let him be; if it is he, you cannot, and if it is not he, there is no advantage for you in killing him."

T7 *Guessing-game. Begone*

T7a Bukhārī, (*Adab* 97a): – Abū al-Walīd
T7b Ṭabarānī (*Kabīr* 12763) Muḥammad ibn Yaʿqūb ibn Sawra al-Baghdādī and Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Bukayr al-Ṭayālisī
Common part of the *isnād:* Salm ibn Zarīr (TT iv, 130/220) – Abū Rajāʾ [ʿImrān ibn Milḥān al-ʿUṭāridī] (TT viii, 140/243) – Ibn ʿAbbās:

The Prophet said to Ibn Ṣayyād (v.: Ṣāʾid), "I have concealed something [in my mind] for you to guess; (v.: what is it?)." He said, "Smo" (*dukh*). The Prophet said, "Begone!"

T8 *Boys playing. Creed. Guessing-game. Begone.*

T8 Aḥmad ibn Ḥanbal (*Musnad* iii, 82/11776): – Abū Nuʿaym – al-Walīd ibn ʿAbd al-Malik ibn Jamīʿ – Abū Salama – Abū Saʿīd al-Khudrī

The Prophet came to Ibn Ṣayyād while he was playing with the boys (*ghilmān*). He said, "Do you testify that I am the Apostle of God?" He said, "Do you testify that *I* am the apostle of God?"

The Prophet said, "I have concealed something [in my mind] for you to guess." He said, "Smo" (*dukh*). The Prophet said, "Begone! You cannot go beyond your limits."

T9 *Little boys playing. Creed. Killing impossible*

T9a Ibn abī Shayba, *Muṣannaf* xv, 19376: ʿUbaydallāh ibn Mūsā – Shaybān – al-Aʿmash – Shaqīq – ʿAbdallāh
T9b Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* i, 457/4371: Yūnus – al-Muʿtamir – his father
T9c Muslim, *Fitan* 85/2924: ʿUthmān ibn abī Shayba and Isḥāq ibn Ibrāhīm – Jarīr: Common part of the *isnād:* Sulaymān al-Aʿmash (TT iv, 222/376) – Abū Wā'il Shaqīq ibn Salama (TT iv, 361/609) – ʿAbdallāh ibn Masʿūd:

We were (walking) with the Prophet and passed some little boys (*ṣibyān*) (at play), among whom was Ibn Ṣayyād. (When the boys saw the Prophet they dispersed; v.: The boys fled), but Ibn Ṣayyād sat down.) (The Prophet seemed to become angry (v.: dislike that) and said,)

"What is it with you? (May your hands cleave to the dust!) Do you testify that I am the Apostle of God?"

He said, "(No, but) do you testify that *I* am the apostle of God?"

ʿUmar said, "Prophet, let me kill this evil one (v.: him) (v.: to strike off his head)!"

But he answered, (Let him;) if it is he whom you fear (v.: think) he is, you will not be able to kill him (v.: to do it)."

T10 *A secondary, repetitive composition.*

T10 Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* iii, 368/14960: – Muḥammad ibn Sābiq – Ibrāhīm ibn Ṭahmān (TT I, 129/231): Abū al-Zubayr [Muḥammad ibn Muslim al-Makkī] (TT ix, 440/727) – Jābir ibn ʿAbdallāh:

A woman from the Jews of Medina gave birth to a boy who missed one eye and whose other eye was protuberant. The Prophet was afraid it would be the *dajjāl.* He found him under a hairy cloak of his, making a murmuring sound (*hamhama*). His mother let him know and said, ʿAbdallāh, here is Abū al-Qāsim [=Muḥammad], so come out to see him. He came out of the cloak. The Prophet said, "Why did that woman do that, God fight her!? If only she had left him alone, he would have clarified (*bayyana*)!"

Then he said, "Ibn Sā'id, What do you see?" He answered, "I see something true and I see a something false, and I see throne upon the water." The [prophet] said, "He is muddled."

Then [the Prophet] asked, "Do you testify that I am the Apostle of God?"

He answered, "Do you testify that *I* am the apostle of God?"

The Prophet answered, "I believe in God and His apostles."

Then he went away and left him alone. But he visited him another time and found him in a palm grove [in a hairy cloak] of his, making a murmuring sound (*hamhama*). His mother let him know and said, ʿAbdallāh, here is Abū al-Qāsim [=Muḥammad]. The Prophet said, "Why did that woman do that, God fight

her!? If only she had left him alone, he would have clarified (*bayyana*)!" He had hoped to hear some of his words, in order to know whether it was he or not.

He said, "Ibn Ṣā'id, what do you see?" He answered, "I see something true and I see something false, and I see throne upon the water."

Then [the Prophet] asked, "Do you testify that I am the Apostle of God?"

He answered, "Do you testify that *I* am the apostle of God?"

The Prophet answered, "I believe in God and His apostles."

So he was muddled. Then [the Prophet] went away and left him alone.

He visited him for a third or a fourth time, with Abū Bakr and ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb accompanying him, in a group of Emigrants and Helpers, and I was also with him. The Prophet hastened ahead of us, hoping to hear some of his words. But his mother reached him faster and said, "ʿAbdallāh, here is Abū al-Qāsim [=Muḥammad]." The Prophet said, "Why did that woman do that, may God fight her!? If only she had left him alone, he would have clarified (*bayyana*)!"

He said, "Ibn Ṣā'id, what do you see?" He answered, "I see something true and I see something untrue, and I see a throne upon the water."

Then [the Prophet] asked, "Do you testify that I am the Apostle of God?"

He answered, "Do you testify that *I* am the apostle of God?"

The Prophet answered, "I believe in God and His apostles."

So he was muddled.

Then the Prophet said, "Ibn Ṣā'id, we have concealed something for you; what is it?" He answered, "Smo, smo". The Prophet said, "Begone! Begone!"

ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb said, "Prophet, allow me to kill him!" The Prophet said, "If he is the one, you are not the person to do it, for that will be ʿĪsā ibn Maryam (= Jesus, son of Mary); and if he is not, you are not entitled to kill a man from the People of the Scripture."

The Prophet continued to be worried that he would be the *dajjāl.*

Some monothematic Traditions

T11 *Born one-eyed, circumcised, his navel-string cut.*

T11a ʿAbd al-Razzāq, *Muṣannaf* 20831 – Maʿmar – Hishām ibn ʿUrwa – his father [ʿUrwa ibn al-Zubayr]:

Ibn Ṣayyād was born blind in one eye and circumcised.

T11b Ibn abī Shayba, *Muṣannaf* xv, 19374 – al-Faḍl ibn Dukayn – Sufyān – ʿAbd al-Malik ibn ʿUmayr – Abū Salama – Umm Salama:

His mother bore him with his navel-string cut and circumcised (she meant Ibn Ṣayyād).

T12 *The throne on the sea*

T12a Ibn abī Shayba, *Musannaf* xv, 19378: ʿAffān
T12b Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* iii, 97/11926: ʿAffān
T12c Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* iii, 66/11629: Yūnus [ibn Muḥammad] (TT xi, 447/863)
T12d Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* iii, 388/15167: Mu'ammil [ibn Ismāʿīl] (TT x, 380/682)
Common part of the *isnād:* Ḥammād ibn Salama – ʿAlī ibn Zayd – Abū Naḍra – Abū Saʿīd al-Khudrī:

The Prophet asked Ibn Ṣā'id (v.: Ṣayyād), "What do you see?" He answered, "I see a throne upon the sea, with (v.: the) snakes around it." The Prophet said, "That is the throne of the Devil (*iblīs*)."

T13 *The soil of paradise*

T13a Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* iii, 4/11002) – Rawḥ [ibn ʿUbāda al-Basrī] (TT iii, 293/549) – Ḥammād
T13b Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* iii, 24/11193 – Yūnus ibn Muḥammad (TT xi, 447/863) – Ḥammād
T13c Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* iii, 24/11194 – Yūnus ibn Muḥammad (TT xi, 447/863) – Ḥammād ibn Salama (TT iii, 11/14)
T13d Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* iii, 43/11389 – ʿAffān [ibn Muslim] (TT vii, 230/423) – Ḥammād ibn Salama
Common part of the *isnād:* – Saʿīd [ibn Iyās] al-Jurayrī (TT iv, 5/8) – Abū Naḍra – Abū Saʿīd al-Khudrī:

The Prophet asked Ibn Ṣā'id about the soil of paradise. He answered, "White flour, musk (v.: pure musk)." The Prophet said, "He is right".

T13e Muslim, *Fitan* 92/2928: – Naṣr ibn ʿAlī al-Jahdamī – Bishr ibn Mufaḍḍal – Abū Maslama [Saʿīd ibn Yazīd al-Basrī] (TT iv, 100/168) – Abū Naḍra – Abū Saʿīd al-Khudrī:

The Prophet asked Ibn Ṣā'id, "What is the soil of paradise?" He answered, "White flour, musk, Abū al-Qāsim." He said, "You are right".

T13f Muslim, *Fitan* 93: – Ibn abī Shayba – Abū Usāma [Ḥammād ibn Usāma] (TT iii, 2/1) – al-Jurayrī – Abū Naḍra – Abū Saʿīd al-Khudrī:

Ibn Ṣā'id asked the Prophet (*sic!*) about the soil of paradise. He answered, "White flour, pure musk."

T14 *Ibn Ṣayyād hearing voices*

Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* iii, 79b/11753 – ʿAbd al-Mutaʿālī – Yaḥyā ibn Saʿīd al-Umawī – Mujālid – Ibn Waddāk – Abū Saʿīd:

When Ibn Ṣayyād once was mentioned in the presence of the Prophet, ʿUmar said, "He alleges that there is nothing he meets on his way that does not speak to him."

T15 *Difference of opinion among Muslims reprehended*

T15a ʿAbd al-Razzāq, *Muṣannaf* 20818: Maʿmar
T15b Ṭabarānī, *Kabīr* 2909: Muṭṭalib ibn Shuʿayb al-Azdī – ʿAbdallāh ibn Ṣāliḥ – al-Layth – ʿUqayl
T15c Ṭabarānī, *Kabīr* 2908: Isḥāq ibn Ibrāhīm al-Dubrī – ʿAbd al-Razzāq – Maʿmar
T15d Nuʿaym ibn Ḥammād, *Fitan* 334b
Common part of the *isnād:* al-Zuhrī (v.: Ibn Shihāb) – Sinān ibn abī Sinān – Ḥusayn ibn ʿAlī:

(v.: When) the Prophet concealed "smoke" (*dukhān*) in his mind for Ibn Ṣayyād (v.: Ṣāʾid) and asked him what he had in his mind, he answered, "Smo (*dukh*)". (The Prophet said,) "Begone! You cannot go beyond your limits (v.: your day of death)."

When he left, the Prophet (v.: the people) asked, "What did he say?" Some people said, "*dukh*;" others said, "No, he said *zuḥ* (v.: *zukh, dīkh, dakh*)." The Prophet said, "You differ of opinion while I am still among you; after I will be gone, you will differ more strongly!"

Is Ibn Sayyād the *dajjāl?*

T16 *No doubt that Ibn Ṣayyād is the dajjāl*

T16 Abū Dāwūd, *Malāḥim* 16/4330: Qutayba ibn Saʿīd – Yaʿqūb ibn ʿAbd al-Raḥmān – Mūsā ibn ʿUqba – Nāfiʿ:

Ibn ʿUmar used to say, "By God, I do not doubt that the false Messiah (*al-masīh al-dajjāl*) is Ibn Ṣayyād."

T17 *Swearing that Ibn Ṣayyād is the dajjāl*

T17b Muslim, *Fitan* 94/2929:
T17c Bukhārī, *Iʿtiṣām* 23: – Ḥammād ibn Ḥumayd
T17d Abū Dāwūd, *Malāḥim* 16/4330
Common part of the *isnād:* ʿUbaydallāh ibn Muʿādh al-ʿAnbarī – his father – Shuʿba – Saʿd ibn Ibrāhīm – Muḥammad ibn al-Munkadir:

I saw Jābir ibn ʿAbdallāh swear by God that Ibn Ṣayyād (v.: Ṣāʾid) was the dajjāl.

I asked, "Do you swear by God?"

"Yes," he said, "I heard ʿUmar swear to that in the presence of the Prophet, and the Prophet did not disapprove of it."

T18 *Swearing that Ibn Ṣayyād is the dajjāl. Arguments: long pregnancy, precocity, guessing-game.*

T18a Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* v, 148/21377: ʿAffān
T18b Ibn abī Shayba, *Muṣannaf* xv, 19331: al-Muʿallā ibn Manṣūr (TT x, 238/436) –

Common part of the *isnād:* ʿAbd al-Wāḥid ibn Ziyād – al-Ḥārith ibn Ḥaṣīra (TT ii, 140/236) – Zayd ibn Wahb – Abū Dharr [al-Ghifārī]:

T18a Swearing ten times that Ibn Ṣā'id is the *dajjāl* I find preferable to swearing once that he is not, (v.: and that because of something I heard from the Prophet). The Prophet sent me to his mother and said, "Ask her for how long she was pregnant with him." I came to her and asked her and she said, "I was pregnant with him for twelve months."

Then he sent me to her and said, "Ask her how he screamed (*ṣīḥa*) when he was born". So I went back to her and asked her. She said, "He screamed like a one month old boy."

The Prophet said to him, "I have concealed something for you [in my mind]." He said, "I had concealed the muzzle of a grey-white sheep, and "smoke" (*dukhān*)." He wanted to say "smoke" (*dukhān*), but he could not and said "smo, smo" *(dukh*, *dukh*). The Prophet said, "Begone! You cannot go beyond your limits."

T18b Swearing ten times that Ibn Ṣayyād is the *dajjāl* I find preferable to swearing once that he is not, and that because of something I heard from the Prophet. The Prophet sent me to Ibn Ṣayyād's mother and said, "Ask her for how long she was pregnant with him." She said, "I was pregnant with him for twelve months." (I came to him to report it.)

Then he said, "Ask her how he screamed (*ṣīḥa*) when he was born". So I went back to her and asked her. She said, "He screamed like a two months old boy."

Or the Prophet said to him, "I have concealed something for you [in my mind]." He said, "I had concealed the bone of a grey-white sheep". He wanted to say "smoke" (*al-dukhān*). The Prophet said, "Begone! You cannot anticipate the Decree (*qadar*)."

Ibn Ṣayyād argues that he is not the *dajjāl.*

T19 *Ibn Ṣayyād's isolation. His arguments. His knowledge of the dajjāl.*

T19a Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* iii, 26/11209: Yahyā – al-Taymī
T19b Muslim, *Fitan* 89/2927: ʿUbaydallāh ibn ʿUmar al-Qawārīrī and Muḥammad ibn al-Muthannā – ʿAbd al-Aʿlā – Dāwūd
Common part of the *isnād:* Abū Naḍra – Abū Saʿīd al-Khudrī:

I accompanied Ibn Ṣā'id to Mecca. He said to me, "I have suffered under people who allege that I am the *dajjāl.* But did you not hear the Prophet say, "He will remain childless?""

"Yes," I said.

"Well, I have offspring. And did you not hear the Prophet say, "He will not enter Medina or Mecca?"

"Yes," I said.

"I was born in Medina and now I am on my way to Mecca."

Finally he said, "By God, but I do know where he is born and where he stays and where he is now." And so he confused me.

T20 *Ibn Ṣayyād's isolation. His arguments. His knowledge of the dajjāl.*

T20a Muslim, *Fitan* 91: Muḥammad ibn al-Muthannā – Sālim ibn Nūḥ
T20b al-Tirmidhī, *Fitan* 63a/2412: Sufyān ibn al-Wakīʿ – ʿAbd al-Aʿlā ibn ʿAbd al-Aʿlā
Common part of the *isnād:* al-Jurayrī – Abū Naḍra – Abū Saʿīd al-Khudrī:

T20a We went on a pilgrimage (or: a lesser pilgrimage), while Ibn Ṣāʾid was with us. We took up quarters, the people dispersed and only he and I were left behind. I felt very strongly repelled by him, because of what people said about him.

He brought his luggage and placed it next to mine. I said, "It is very hot today; would you mind putting it under that tree?" and so he did. Then a flock of sheep rose into view; he ran away and came back with a bowl and said, "Drink, Abū Saʿīd!" I answered, "It is very hot and the milk is too hot as well," but I had only an aversion to drinking, or: taking it from his hands.

He said, "Abū Saʿīd, I have been thinking about taking a rope, hanging it on that tree and then hang my self to death, because of what people say about me. Abū Saʿīd, to whomever the Traditions of the Prophet may have remained hidden, they are not hidden to you, the group of Helpers. And are you not one of the greatest experts in them? Did the Prophet not say, "He is an unbeliever?" Well, I am a believer. And did he not say, "He is infertile and wil have no offspring?" As for me, I left my son in Medina. And did he not say, "He will enter neither Medina nor Mecca?" I came from Medina and I am heading for Mecca."

Abū Saʿīd said, "I had almost absolved him, but then he said, "By God, I know him, I know his place of birth and I know where he is now.""

Then I went on saying to him, "Cursed are you!" for the rest of the day.

T20b Ibn Ṣāʾid accompanied me while we went on a pilgrimage (or: a lesser pilgrimage). The people left and only he and I were staying behind. When I was alone with him, I felt very strongly repelled by him, because of what people said about him.

When I dismounted, I said to him, "Put your luggage under that tree!" He caught sight of a flock of sheep; he took a bowl and milked. He came to me with some milk and said, "Drink, Abū Saʿīd!" But I had an aversion of accepting a drink from his hand, because of what people said about him, and said, "It is a

hot day; in this heat I do not like milk." But I had only an aversion to drinking (or: taking) it from his hands.

He said, "Abū Saʿīd, I have been thinking about taking a rope, fixing it on a tree and hanging my self, because of what people say to me and about me. To whomever the Traditions about me may have remained hidden, are you, the group of Helpers, not the greatest experts about them? Did the Prophet not say, "He is an unbeliever?" Well, I am a Muslim. And did he not say, "He is infertile and will have no offspring?" As for me, I left my son in Medina. And did he not say, "He will enter, or: settle in, neither Medina nor Mecca?" I live in Medina and right now I am travelling to Mecca with you."

By God, he continued talking like that, so that I thought, maybe they tell lies about him, but then he said, "Abū Saʿīd, I will give you true information. By God, I know him, I know his father and I know where on earth he is now.""

Then I went on saying, "Cursed are you!" for the rest of the day.

T20c Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* iii,79a/11749: Muḥammad ibn Jaʿfar – ʿAwf – Abū Naḍra – Abū Saʿīd al-Khudrī:

T20c We went with an army from Medina to the east, and in the army was ʿAbdallāh ibn Ṣayyād. Nobody wanted to travel with him or keep him company, or to eat and drink, and they called him the *dajjāl.* When I dismounted one day at a halting place, ʿAbdallāh ibn Ṣayyād saw me sitting, he came nearer and sat down next to me. "Abū Saʿīd," he said, "do you not see what people do to me? Nobody wants to travel with me or keep me company, or to eat and drink, and they call me the *dajjāl.* And you know, Abū Saʿīd, that the Prophet has said that the *dajjāl* will not enter Medina, and I was born in Medina! And you heard the Prophet say, "The *dajjāl* will have no offspring," whereas I have offspring. By God, because what these people are doing to me I have been thinking about taking a rope, withdrawing, putting it around my neck and hanging myself, to be delivered from these people. By God, I am not the *dajjāl*, but by God, if you wished, I would tell you his name and the name of his father and mother, and the name of the village he will go out from."

T21 *Ibn Ṣayyād's arguments. His knowledge of the dajjāl. He would not mind to be the dajjāl.*

Muslim, *Fitan* 90: Yaḥyā ibn Ḥubayb and Muḥammad ibn ʿAbd al-Aʿlā – Muʿtamir (TT x, 227/415) – my father [Sulaymān ibn Ṭarkhān al-Taymī] (TT iv, 201/341):

Ibn Ṣāʾid said something to me I felt ashamed of, "I absolved the people. What do I have to do with you, companions of Muḥammad? Did the Prophet of God not say that I would be a Jew? But I have become a Muslim. And he said I would have no offspring, but I do have offspring. And he also said, "God made Mecca out of bounds for him," but I made the pilgrimage."

He went on like that until his words almost got a hold on me. But then he said, “By God, I know where he is now, and I know his father and his mother.”

Someone asked him, “Would it please you to be that man?” He answered, “If it were proposed to me, I would have nothing against it.”

Ibn ʿUmar meets Ibn Ṣayyād.

T22 *Ibn Ṣayyād inflates himself and fills the earth. Begone.*

Ibn abī Shayba, *Muṣannaf* xv, 19375: ʿAbdallāh ibn Idrīs (TT v, 144/248) – his father [Idrīs ibn Yazīd] (TT I, 195/366) – his grandfather [Yazīd ibn ʿAbd al-Raḥmān] (TT xi, 345/661):

Ibn ʿUmar said, I met Ibn Ṣayyāḍ in one of the roads of Medina. He inflated himself until he filled the earth. I said, “Begone, for you cannot go beyond your limits. Then he contracted and I could pass.

T23 *Ibn Ṣayyād inflates himself and fills the earth. Ḥafṣa-episode*

Muslim, *Fitan* 98/2932: ʿAbd ibn Ḥumayd (TT vi, 455/940) – Rawḥ ibn ʿUbāda (TT iii, 293/549) – Hishām [ibn abī ʿAbdallāh al-Baṣrī] (TT xi, 43/85) – Ayyūb [ibn abī Tamīma] (TT I, 397/733) – Nāfiʿ:

Ibn ʿUmar met Ibn Ṣayyād in one of the roads of Medina and said something to him that made him angry. He inflated himself until he filled the earth.

Then Ibn ʿUmar visited Ḥafsa and told her about it. She said, “God have mercy on you; what did you want from Ibn Ṣā’id? Did you not know that the Prophet said, ‘He will go out on account of a fit of anger that befalls him’?”

T24 *Ibn Ṣayyād inflates himself and blocks the streets. Ḥafṣa-episode*

Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* vi, 283/26487: Surayj [ibn al-Nuʿmān] (TT iii, 457/856) and ʿAffān [ibn Muslim] (TT vii, 230/423) and Yūnus [ibn Muḥammad] (TT xi, 447/863) – Ḥammād ibn Salama [TT iii, 11/14] – Ayyūb [ibn abī Tamīma] and ʿUbaydallāh – Nāfiʿ:

Ibn ʿUmar saw Ibn Ṣā’id in one of the streets of Medina and cursed him. He attacked him and he inflated himself until he blocked the street. Ibn ʿUmar struck him with a stick he had with him until he broke it on him.

Ḥafṣa said to him, “What business of yours is he? What makes you so angry with him? Did you not hear the Prophet saying, “He will go out on account of a fit of anger that befalls him”?“

T25 *Ibn ʿUmar meets Ibn Ṣayyād twice. His change of appearance. Ibn ʿUmar beats him. Ḥafṣa-episode.*

T25a Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* vi, 284a/26488: Rawḥ ibn ʿUbāda

T25b Muslim, *Fitan* 99: Muḥammad ibn al-Muthannā – Ḥusayn ibn Ḥasan ibn Yasār
T25c Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* vi, 284b/26489: ʿAbd al-Wahhāb [ibn ʿAṭāʾ] al-Khaffāf (TT vi, 450/935)
T25d Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* vi, 284c/26490
Common part of the *isnād:* Ibn ʿAwn – Nāfiʿ:

Ibn ʿUmar said, I met Ibn Ṣāʾid twice. (Once) I met him (when some of his companions were with him) and I said to some of them, ("I beseech you by God, when I ask you about something, that you tell me the truth." "Yes," they said. I said,) "Will you tell me that it is he?" They said, "No(, by God)!" and I said, "You lied! By God, one of yours told me (, at a moment when he had less fortune and less children than you,) that he would not die until he had more fortune and more children than you (, which is the case now)." (Then I left him.)

Then I met him a second time, when his eye had changed (v.: protruded). I asked him:

"When did that happen to your eye?"

"I do not know," he said.

"You do not know, although it is in your head?"

"What do you want from me, Ibn ʿUmar? If God wants to create it from that stick of yours, he does so (v.: he creates it from that stick of yours)."

He snorted as loud as I ever had heard a donkey snorting. Some of my companions allege that I struck him with a stick that I had with me until it broke, but I was not aware of that.

He went to visit his sister Ḥafṣa (, the mother of the believers,) and told her about it. She said, "What did you want from him? Did you not know that he (–she meant the Prophet–) said, 'His first going out among mankind will be on account of (v.: The first which sends him out among mankind will be) a fit of anger that befalls him'?"

T25c, T25d Ibn ʿUmar said, I met Ibn Ṣāʾid twice. (Once I met him while his companions were with him) [central part of the text not quoted]. (He snorted as loud as I ever had heard a donkey snorting. My companions allege that I struck him with a stick that I had with me until it broke, but I was not aware of that.)

Then I visited (my sister) Ḥafṣa, the mother of the believers, and told her about it. She said, "What did you want from him? Did you not hear that he [= the Prophet] said, 'His first going out among mankind will be on account of a fit of anger that befalls him'?"

T26 *Ibn ʿUmar meets Ibn Ṣayyād and a Jew. Change of appearance. Begone. Ḥafṣa-episode.*

ʿAbd al-Razzāq, *Muṣannaf* 20832: Maʿmar – al-Zuhrī – Sālim – Ibn ʿUmar:

One day I met Ibn Ṣayyād when he had a Jewish man with him. His eye protruded. His eye stuck out like the eye of a camel. When I saw it, I asked,

"Ibn Ṣayyād, I beseech you by God: when did your eye protrude like that?"– or something in that vein.

"I do not know, by al-Raḥmān," he said.

"You lie! You do not know, although it is in your head?"

Then he rubbed it and he snorted three times. The Jewish man alleged that I struck his chest with my hand, but to my knowledge I did not do that.

"Begone! You cannot go beyond your limits."

"Indeed, by my life, I will not go beyond my limits."

I told this to Ḥafṣa, and she said, "Avoid that man, for we hand down the Tradition, 'The *dajjāl* will go out on account of a fit of anger that befalls him'."

"Biographical" texts

T27 *Ibn Ṣayyād's assistance at the conquest of Sūs.*

Al-Ṭabarī, *Taʾrīkh* i, 2564–65: Then the monks and the clerics returned [to the battlements] and looked down upon the Muslims, shouting, "Hey you Arabs, do not bother, for no one will conquer this fortress but the Antichrist, or forces hat have the Antichrist in their midst." Thus they shouted at the Muslims, greatly enraging them. [At the time] Ṣafī ibn Ṣayyād was with al-Nuʿmān among his cavalry. The Muslims attacked the enemy with all their forces, saying, "We will fight them before we withdraw." For Abū Mūsā had not yet pulled out. Then Ṣāfī, furious as he was, strode to the gate of al-Sūs and, kicking it with his foot, shouted, "Open up!" And then it blew open. The chains snapped, the locks broke and the other gates were opened too.[65]

T28 *Ibn Ṣayyād and al-Farazdaq.*

"When Ziyād had expelled me, I came to Medina, which was then governed by Marwān ibn al-Ḥakam. He was informed that I came out of the house of Ibn Ṣayyād, a man about whom the inhabitants of Medina alleged that he was the *dajjāl*, and whom nobody wanted to talk to or to sit in his company, but I was not informed about that."[66]

T29 *Ibn Ṣayyād's disappearance.*

T29a Ibn abī Shayba, *Musannaf* xv, 19377

65 Al-Ṭabarī, *Taʾrīkh* i, p. 2564–65, transl. G. H. A. Juynboll in Ehsan Yar Shater (ed.), *Bibliotheca Persica, The History of al-Ṭabarī*, vol. xiii. *The Conquest of Iraq, Southwestern Persia, and Egypt*, New York 1989.

66 Al-Iṣfahānī, *Aghānī* (cf. fn. 17), xxi, p. 338.

T29b Abū Dāwūd, *Malāḥim* 16/4332
Common part of the *isnād:* ʿUbaydallāh ibn Mūsā – Shaybān – al-Aʿmash – Sālim [ibn abī al-Jaʿd] (TT iii, 432/799) – Jābir ibn ʿAbdallāh:

We lost Ibn Ṣayyād at the battle of al-Ḥarra.[67]

67 Abbreviations:
T1, T2 etc. refer to the Traditions and other texts in my corpus of texts.
TT = Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Tahdhīb*, cf. fn. 50.

Apocalyptic Incidents during the Mongol Invasions

David Cook

I. Muslim Views of the Invasions

By any standards the Mongol invasions, which started (at least from the Muslim point of view) in 1219, when Ghenghis Khan conquered the area of Transoxiania, and culminated with the destruction of Baghdad and the murder of the caliph in 1258, were an apocalyptic event. No one knows for sure exactly how many people were killed, nor how much property or what percentage of the Islamic cultural heritage was destroyed during this time period, but many scholars of the Muslim world say that this event was of such apocalyptic magnitude that the area of Transoxiania, Persia and Iraq never fully recovered from it, and even today suffer from the consequences of the disaster.[1] It is in precisely this sort of event that we must look for apocalyptic and messianic hopes, since the suffering of the people was such that they had no other place to turn. Therefore, this paper will examine the Muslim apocalyptic responses to this unparalleled disaster, both in the literary realm and how Muslims acted towards their conquerors.

Given the nature of Muslim historiography, of which apocalyptic traditions are a part, the Mongol invasions must be given a place in the framework of the

1 See Ibn al-Athir, *Ta'rikh* (ed. Tornberg, Leyden: E.J.Brill, 1851–76) xii, pp. 358–59 (quoted in al-Dhahabi, *Ta'rikh al-Islam* [Beirut: Dar al-Fikr, 1982], lxii, p. 36), who says that there has never been a slaughter like it; also pseudo-Ibn al-Fuwati, *al-Hawadith al-jami'a* (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1997), p. 109 f.; Ibn Abi al-Hadid, *Sharh Nahj al-balagha* (Beirut: Dar al-Jil, 1987), viii, pp. 218–43; and Ibn Taghribirdi, *al-Nujum al-zahira* (Cairo, 1949), vi, p. 277; Abu al-Fida', *al-Mukhtasar fi akhbar al-bashar* (Beirut: Muḥammad 'Ali Baydun, 1997), ii, pp. 302–3; and see J. de Somogyi, "adh-Dhahabi's *Ta'rikh al-Islam* as an authority on the Mongol invasion of the Caliphate," *Journal of the Royal Asiatic Society* 1936, pp. 595–604; *idem*, "A *qasida* on the destruction of Baghdad by the Mongols," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 7 (1933), pp. 40–48; *idem*, "al-Dhahabi's record of the destruction of Damascus," in S. Lowinger and J. de Somogyi (eds.), *Ignace Goldziher Memorial Volume* (Budapest, 1948), i, pp. 353–360; J. Boyle, "The Death of the Last 'Abbasid Caliph," *Journal of Semitic Studies* 6 (1961), pp. 145–61; and Muḥammad al-Faruque, "The Mongol Conquest of Baghdad," *Islamic Quarterly* 32 (1988), pp. 194–206.

tradition.[2] It is not possible to expect that Muslim historians, or religious figures (oftentimes the same people), could ignore this event, or work to make such that it is given an explicable place in the future.[3] In short, despite the fact that no one foresaw the Mongol invasions on the basis of the existing apocalyptic material, it would be inconceivable for the Muslim that the Prophet Muḥammad and the Companions (*sahaba*) did not hint at it in some way or another in the voluminous tradition material (*hadith*). Indeed, with an event of this magnitude, Qur'anic material was sought (and found) to explain it. Even though at this late date, according to the *hijri* calendar, prophecies could not be forged, they could be reworked or heavily reinterpreted.[4] This process took several different aspects. Muslim apocalyptic tradition is divided up into a number of cycles of saga, of which two are relevant to this topic. The first is the cycle concerning the Turks, and the second is the Qur'anic material about Yajuj and Majuj (Gog and Magog).[5] Both of these topics are intimately concerned with the fear of the peoples of Transoxiania and Persia that the nomadic peoples of the Eurasian steppe would attack and inundate their lands—exactly as it occurred during the years 1220–1450. Therefore it is only natural that these invasions would be interpreted in the light of those traditions. While there had been earlier invasions of nomadic peoples, these events were not seen in such absolute terms as had to be reflected in the apocalyptic books. In other words, the earlier events were not so bad that they left much of a trace upon apocalyptic works. The Mongol invasions were sufficiently serious that they could not be avoided in the later materials.

Apocalyptic writers were the ones most affected by the reinterpretation process (of *hadith*s), but both historians and Qur'anic commentators were compelled to deal with the subject. Whereas for earlier periods of writing in Islam, historians had occasionally mentioned the need to write because the end

---

2 In other frameworks as well: see the Christian apocalypse on the Mongol conquest J. Ziadeh (ed.), "Une testament de Notre Sauveur concernant les invasions des Mongols," *Revue de l'Orient Chrétien* 21 (1918–19), pp. 261–67, 433–39; and E. Kennedy (ed. and trans.), "An Astrological History Based on the Career of Genghis Khan," in *Quest for Understanding: Arabic and Islamic Studies in memory of Malcolm Kerr* (Beirut: American University of Beirut, 1991), pp. 223–31. For Christian historical apocalyptic about the Mongols, see Kirakos Gandzakat, *History of the Armenians* (trans. Robert Bedrossian, Sources for the Armenian Tradition, New York, 1986), pp. 193–94.

3 Ibn al-Athir, *Ta'rikh* xii, p. 359 says: "[after comparing the Mongols to Yajuj and Majuj] as for the Dajjal [the Muslim Antichrist], he leaves alive those who follow him, and causes to perish those who oppose him, while those [the Mongols] did not leave anyone – nay, they killed the women, the men and the children, cutting open the stomachs of the pregnant women and killing the foetus…"

4 Earlier apocalyptic events frequently caused the whole scale manufacture of apocalyptic traditions to explain them *ex post facto*.

5 Taken originally from the material in Ezekiel 38 and Revelation 19.

of the world was closing in, in the wake of the Mongol invasions there was a general feeling that the end of the world was nigh. This led to a prevalence of historical writing from this particular time by historians who stated specifically that the time before the Day of Judgment was short.

II. Mongol Invasion: The First Round

The first round of Mongol invasions descended upon Transoxiana and the easternmost sections of the empire of the Khwarazmshah (1219–21) and turned the entire area of Central Asia into a Mongol province. Ghenghis Khan took vengeance upon this ruler for the treacherous murder of a caravan of merchants (who were possibly spies) in 1218, and visited the worst of the Mongol wrath upon this hapless region. It is significant to note that immediately previous to this invasion there was a series of comets (Jan. 20, 1220 and Feb. 6, 1220),[6] which undoubtedly aided in creating the apocalyptic atmosphere. Both the historians Ibn al-Athir (d. 1232) and al-Dhahabi (d. 1347) felt this atmosphere; the latter even went so far as to characterize the battles between the Mongols and the Muslims as *malahim* (apocalyptic wars of the end time).[7]

This apocalyptic atmosphere was further exacerbated by the appearance of Halley's Comet on Sept. 29, 1222, just as Ghenghis Khan was advancing towards Central Asia:

> "On 20 Sha'ban [Sept. 30] a star appeared in the sky in the east. It was big and had long, thick locks of hair. It rose with the dawn and stayed like that ten days and then it appeared in the first part of the night in the west, the north-west. All the night it would progress towards the south, about twenty degrees (*dhira'*), according to what the eye saw. It continued closing towards the south until it became truly in the west. Then it went westward tending towards the south after being in the north-west. It stayed like that until the end of the month of Ramadan [end of November] of that year and then disappeared."[8]

These types of astronomical observations were common during this period, and often heralded events that led to the appearance of messianic or apocalyptic transformative movements.[9]

---

6 Ho Peng Yoke, "Ancient and medieval observations of comets and novae in Chinese sources," *Vistas in Astronomy* 5 (1962), p. 191 (nos. 422–23); and Gary Kronk, *Cometography,* vol. I: *Ancient until 1799* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 208–9.

7 al-Dhahabi, *Siyar,* xxii, pp. 243–44.

8 Ibn al-Athir, *Kamil,* xii, p. 412; and Kronk, *Cometography,* pp. 209–13 (I P 1222 RI).

9 See my "Messianism and Astronomical Events during the First Four Centuries of Islam," *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 91–94 (2000), pp. 29–52.

III. Muslim Response: Messianism, the Early Stages

During any times of tension or unrest messianic and apocalyptic movements are likely to come to the fore. They represent the populaces' need to deal with a situation which the authorities are incapable or unwilling to confront. The situation during the early Mongol conquests in Transoxiania was clearly of this nature. Because of the widespread hatred for the Mongols (as a result of the fact that the latter were non-Muslims) the situation in Central Asia was ripe for a popular rising. The elites could no more defend the people against the Mongol invaders than they could against a natural disaster, and more than frequently collaborated with them anyway. After some 20 years of Mongol rule, the hatred of the populace was such that their feelings were ready to be expressed through revolt. According to one account, that of (pseudo-) Ibn al-Fuwati (d. 1323?), during the year 1240 one such messianic movement appeared in Transoxiania:

> "In it [the year] a non-Arab Sufi man appeared in Bukhara, who was known as Abu al-Karm al-Darani, and would show the people wondrous [feats] of juggling,[10] and he would order a man to fire an arrow at him, and he would be unable to, so he grew proud and was nicknamed the Mahdi. He ordered the killing of Christians and Jews in Bukhara, and the theft of their possessions, and they were killed and dispossessed. He said to his followers: I am able to kill the Mongols, and to break them by myself, and those that follow me, by the power of God without needing weapons. Many followed him, and rose up against the garrison of Bukhara, and the armies with them, and killed them. After that, a great number joined him, and Jurmaghun was informed of him, and he grew angry (the matter seemed great to him) and he sent an army and a garrison to Bukhara. Abu al-Karm went out at the head of many thousands, and he commanded them to accompany him without arms. The Mongols drew back when they met them [in battle] and then one of their commanders came forward, and said: 'I would like to try, whether I kill him, whereupon the army [can] advance and kill every last one of them, or whether I perish like they claim.' Then he attacked Abu al-Karm and killed him, and then the armies busied themselves with them [the people] and killed them, and hardly any of them escaped. It is said that their number was 60,000."[11]

On the face of it, this messianic movement follows a classic pattern. There is the appearance of the holy man, and the process by which he establishes himself. He makes claims (or in this case apparently claims were made for him), and the validity of those claims are based on actions whose interpretation he manipulates. This leads inevitably to real struggle against a powerful foe, and

10 See on this *typos:* Stefan Wild, "Jugglers and fraudulent Sufis," in *Proceedings of the VIth Congress of Arabic and Islamic Studies, Visby 13–16 August, Stockholm 17–19 August 1972.* Leiden: E.J. Brill, 1975, pp. 58–63.

11 (pseudo-) Ibn al-Fuwati, *Hawadith,* pp. 127–28; first noted by A. Tritton, "False prophets and others," *Journal of the Royal Asiatic Society* 1957, p. 3; and see also al-Sibt Ibn al-Jawzi, *Mir'at al-zaman* (Haydarabad: Dar al-Ma'arif, 1951), viii, p. 660.

since the messianic claimant was apparently victorious (albeit temporarily), his claims were further confirmed. However, key truths were not noted during the confirmation process: i.e., that the victory over the Mongols of Bukhara was not accomplished entirely without the use of weapons as the messianic claimant had stated. Most likely it was accomplished through "people power" – the sheer weight of the mass of people attacking the hated overlords. After this surge of popular feeling the larger world intervened in the fantasy, in this case in the form of the Mongol commander, Jurmaghun. He, however, was still part of the dramatic fantasy, since he believed in the power of the messianic claimant as well, or at least was wary of his apparent abilities. Quickly, however, the emperor was exposed in his new clothes, when one of the soldiers decided to sacrifice himself for the sake of the greater Mongol army. This sacrifice popped the balloon and the fantasy disappeared into grim reality in the form of Mongol vengeance for being taken in by the impostor.

This is not, however, the only account of this incident, nor is it necessarily the most accurate. Another far more likely account from the later historian Khwandamir (d. 1535?) reads as follows:

> "In the year 630 [1232–33] in the village of Tarab, three leagues from Bukhara, a person named Mahmud began a career of deception and imposture by pretending to be a pious ascetic and claiming that he met with *djinn*,[12] who informed him of hidden things, By listening to such nonsense, a large number of ignorant and common people became Tarabi's devotees. Some sought healing from him, and as chance would have it, several people were actually cured, and this resulted in an increase in the people's belief in him, and large numbers of people began to come from all parts. One of the learned of Bukhara, Shamsuddin Mahbubi by name, because of the fanatical hatred he harbored toward the elite and noble of Bukhara, became a disciple of the ignorant Tarabi, saying: 'My father wrote in one of his works that a blessed man of a certain description would emerge from Tarab in Bukhara and conquer the world. That description fits you.' Hearing this, Mahmud's conceit grew until he began to covet being king. Some of the Mongol *amirs* who lived in Bukhara, concerned about him, went in a group to Tarabi, showing him respect and homage, and said: 'It would be best for the *shaykh* to come into the city so that the people there may benefit from your presence.' Tarabi granted this request and set out for the city."[13]

This account of the beginning of this movement is far more plausible than that related by (pseudo-) Ibn al-Fuwati. It is likely that he relates the correct name of the messianic claimant, Mahmud Tarabi, of which the *nisba* (name affiliation

12 Spirits of fire mentioned in the Qur'an (e.g., 7:38, 51:56), cf. *Encyclopedia of Islam*^{2} (Leiden: E.J. Brill, 1960–2000), sv. "djinn" (D.B. MacDonald—H. Massé).

13 Khwandamir, *Habib al-siyar* (trans. W. Thackston, Sources of Oriental Languages and Literatures 24, Harvard, 1994), iii, pp. 44–45.

with a city or territory) was reduced in Ibn al-Fuwati to "al-Dirani."[14] Khwandamir's account presents Tarabi as a puppet in the hands of a much more intelligent and dangerous character, who basically manipulates the action. We also see that this messianic revolt is directed against the elites of Bukhara who are in collaboration with the Mongol government. Incidentally, there was a comet prominent in the sky just previous to Tarabi's appearance.[15]

> "The *darugha*[16] and nobles of Bukhara had decided beforehand that when he reached the bridge he would have to cross, they would kill him. The fraudulent *shaykh*, however, learned of this plot, and after reaching the spot he said to the *darugha:* 'Call off your insidious plot, or else I, without the intervention of human hand, will cause your eyeballs to fall out of their sockets.' The *amirs*, greatly concerned by the revelation of their plot, did not bother Mahmud, who entered Bukhara and settled in a suitable house. The crowds that flocked to him grew so pressing that not even the wind could blow through. The *darugha* and *amirs* waited for an opportunity to get rid of the fraudulent *shaykh*, but because of the crowds of people coming and going they had no chance at him."[17]

Here we see some of the basis of the messianic claimant's spiritual authority. His knowledge enables him to defeat those enemies seeking to kill him, and become a symbol of the anti-Mongol resistance.

> "Around that time one of the *shaykh's* disciples learned of the *amirs'* plot, and Tarabi left through a hidden door, mounted a horse, and rode as fast as he could to Bahafs Hill. When the common people of Bukhara saw the *khawaja* [master] there, they began to riot, saying: 'The *khawaja* has flown from his house and reached Bahafs Hill in the twinkling of an eye!' Thereupon, high and low alike, beside themselves, joined Tarabi, who addressed the people that night, saying: 'Aspirants, how long can you ignore God? The face of the earth must be cleansed of the existence of the filthy infidels, and the true religion must be spread.' Receiving this blanket permission from the *shaykh*, the ignorant and common people took up arms and rushed in Mahmud's wake into the city. The *darugha* and Mongol *amirs* fled, and Tarabi entered Bukhara in great pomp and circumstance. On Friday he had the *khutba* read in his own name, and anyone he feared he had exiled. He gave the ruffians and hoodlums free rein to enter the houses of the rich and take whatever they wanted."[18]

While Khwandamir mentions nothing of Mahmud Tarabi's messianic titles it is clear that he must have had them or at least close to this type of authority:

---

14 See Yaqut al-Hamawi, *Mu'jam al-buldan* (Leipzig, 1924), i, pp. 833–34 for Turban close to Samarqand; and see al-Sam'ani, *Kitab al-ansab* (Haydarabad, 1963), iii, pp. 30–32 (no. 699); and Ibn al-Athir, *al-Lubab fi tahdhib al-ansab* (Beirut: Dar Sadir, n.d.), i, p. 210 (who prefer "Turabi").

15 Ibn Dawadari, *Kanz al-ghurar* (Cairo: al-Khanji, 1960), vii, p. 310 (dated probably to June-July 1233); this should probably be compared to the comet of Oct. 17-Dec. 14, 1232: see Kronk, *Cometography*, p. 215.

16 Mongol military leadership.

17 Khwandamir, *Habib al-siyar*, iii, p. 45.

18 Khwandamir, *Habib al-siyar*, iii, p. 45.

"Around that time he happened to say, 'Soon arms will come to us from the unseen world.' By chance, soon after that, a group of merchants from Shiraz displayed their merchandise in Bukhara – four loads of swords. This occurrence further strengthened the people's belief, and after Mahmud had reigned for several days the *darugha* and *amirs* who had left Bukhara returned with a large army ready to do battle. Tarabi commanded that they be met, and when he was near the Mongols he arrayed his troops and stood himself, along with Shamsuddin Mahbubi, in the center. Since word had spread among the people that, in addition to physical troops, Tarabi had an army of *djinn* flying between the earth and the sky, and that the hand of anyone who drew a sword or shot an arrow at him would shrivel, the Mongols drew their bows and arrows in fear and trembling. Finally two lethal arrows shot by destiny hit Mahmud Tarabi's and Mahbubi's mortal spots, and they fell dead, but there was so much wind and dust stirred up by the battle that no one realized it. Chagatai Khan's men attributed the storm to the *shaykh's* miraculous powers and took flight. The *shaykh's* disciples pursued them, killing nearly ten thousand of them, but when they returned to their camp and could not find Tarabi alive, they said: The *khawaja* has gone into occultation. They placed his brothers Muḥammad and Ali on the throne and pledged their allegiance to them."

"When the news reached Amir Qarachar, he appointed two brave *noyan*s to take a huge army and deal with the rebellion. They reached Bukhara one week after Tarabi was killed, and Tarabi's brothers arrayed their troops against the Mongols and fought a fierce battle in which nearly twenty thousand were killed on both sides. Tarabi's brothers were brought down and the devotees crept away into crevices and holes. The Mongols, imagining they would massacre the inhabitants of Bukhara and plunder the town, set out for the city…" [which they did not do, since the Mongol commander Amir Qarachar forbade them from doing it][19]

Thus, at least according to this account, the foolish Bukharans were saved from the consequences of their actions.

At the same time the messianic atmosphere was being realized in the area of Anatolia, where a prophet named Baba appeared about the same time as did Mahmud Tarabi (in 638/1240):[20] "During it there appeared a Turkman in [Seljuq] Rum (Anatolia), who was called Baba, and who claimed prophecy and said: 'There is no God but Allah and Baba is the friend (*wali*) of God.' A large number of people gathered to him, and the lord of [Seljuq] Rum sent an army, and they met (in battle), and 4000 were killed among them, among them the aforementioned Baba."[21] Although little is known about this revolt, it is important in history because the Baba mentioned, Baba Ilyas, is one of the founding fathers of the Sufi Bektashi order.[22] Baba Ilyas according to the early

19 Khwandamir, *Habib al-siyar*, iii, p. 45.

20 Note that previous to his appearance there was a guest star (probably a comet) on Aug. 17, 1240: Kronk, *Cometography*, pp. 215–7 (C/1240 BI).

21 Ibn Taghribirdi, *al-Nujum al-zahira*, vi, p. 339; al-Sibt b. al-Jawzi, *Mir'at al-zaman*, viii, p. 733; al-Maqrizi, *al-Suluk li-ma'rifat al-duwal wa-l-muluk*, i, p. 307.

22 See Ahmed Karamustafa, "Early Sufism in Anatolia," in Leonard Lewisohn (ed), *The Heritage of Sufism* (Oxford: OneWorld Press, 1999), i, pp. 175–98, at p. 179–80; also

Turkish hagiography of Elvan Çelebi (d. *ca.* 14th cen.) ascended into heaven on a white horse, and his followers continue to expect him as a messianic figure.[23]

A certain figure called Dawit the deceiver was also active in Armenia during these years. He appeared in the year 1250,[24] and proclaimed a messianic healing ministry. It was not long before he had gathered huge crowds and even gained the allegiance of a number of clerics. Although we are not informed of any political message which proclaimed, it is clear that his movement was a massive one and probably had some political overtones. In the end, after a few setbacks, the clerics of Armenia managed to overcome his movement and took an oath from him that he foreswore his previous activities.[25]

It cannot be a coincidence that all three of these territories had felt the harsh hand of the Mongols during the first lightning campaign of the Ghenghis Khan in 1219–21, and were still reeling from this destruction. Messianism was one response to the difficulties from which they were suffering. Although none of the movements had overt political overtones, all of these movements are ultimately directed against the political elites, which were discredited through their military defeat by the Mongols. While the Anatolians and the Armenians managed to suppress the messianic movements, it is not surprising to find that the elites of Transoxiana were too crushed to be very effective against the movement of Mahmud Tarabi.

IV. Perceptions: The Fulfillment of Prophecy

Another response was the fulfillment of prophecy. Apocalyptic and messianic movements cannot be understood without feeling the atmosphere which would have been felt by the population at the time. This necessitates a thorough study in the case of apocalyptic of the relevant passages of the *hadith* literature.

John Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London: Luzac, 1965), pp. 45–6; and *Encyclopedia Iranica* (London: Routledge & KeganPaul, 1982-), sv. "Bektašiyya" (Hamid Algar).

23 Elvan Çelebi, *Menakibu'l Kudsiyye fi menaibi'l unsiyye* (Istanbul: Edebiyat Fakultesi Matbaasi, 1984), pp. 44–60, 65 (thanks to Betul Cavdar for help in translating these passages).

24 One should note the appearance of a major meteor shower during that year: Umberto Dall'Olmo, "Meteors during the Middle Ages," *Journal for the History of Astronomy* 9 (1978), p. 131.

25 Kirkos Gandzaket, *History of the Armenians*, pp. 270–77.

a. The fulfillment of the Turkish prophecies

Although the primary enemies of the Muslims in apocalyptic perceptions have always been the Christians, most specifically the Byzantine Christians,[26] the Turks were not entirely ignored. Traditions concerning the Turks are to be found in the earliest collections, usually defined by pejorative physical characteristics.[27]

> "The Hour will not arrive until you (the Muslims) fight a group with small eyes, wide faces, as if their eyes were the pupils of locust, as if their faces were beaten shields, wearing shoes made of hair, taking up leather shields until they fasten their horses on a palm tree [in Iraq]."[28]

The anti-Turkish traditions had a wide circulation in early Islam, especially after the beginning of large-scale Turkish slave imports during the 9th and 10th centuries. Some of this animus died down (at least among Sunnis) during the 11th and 12th centuries when the Seljuq dynasty was seen by many as the defender of the *sunna.* However, the anti-Turkish material was never excised from the books of apocalyptic prophecies and remained, together with the materials about Gog and Magog (in the Qur'an 18:94, 21:96, *yajuj wa-majuj*) as a promise that God would send punishment upon the Muslim community from this source.

Other prophecies were to be found which were obviously manufactured for the appearance of the Mongols. For example, in the *Tabaqat-i Nasiri* of Juzjani (d. 1259), one such is cited:

> "A tradition to this effect had been handed down by the ancients that when the outbreak of the Turks should arise and the narrow-eyed should seize upon the universe, and they should devastate the countries of 'Ajam and the kingdoms of Iran, whenever an army of them should reach Lohore, the dominion of that race would begin to decline and the power of the infidels would diminish... Jamal al-Din al-Bustaji used to say: 'Oh God! Speedily transport a Mughal army to Lohor [Lahore] that they might reach it'!"[29]

It is by no means exactly clear what the point to this tradition is. But it is interesting that as Juzjani died shortly after the Mongol conquest of Baghdad, when the Mongols had been known in the Muslim world for at least 40 years,

---

26 See my *Studies in Muslim Apocalyptic* (Princeton: Darwin Press, 2002), chapter 1.

27 Ibid, pp. 84–91; there was another side to the coin – see I. Goldziher, *Muslim Studies* (trans. S. Stern and C Barber, London, 1971), i, pp. 245–6 for positive traditions about Turks; also al-Jahiz, *Rasa'il al-Jahiz* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 2000), iii, pp. 125–68.

28 al-Hindi, xiv, p. 206 (no. 38407).

29 Minhaj al-Din Juzjani, *Tabaqat-i Nasiri* (trans. H. Raverty, New Delhi, Oriental Reprints, 1970), ii, pp. 1136–39, 1142 (= *Tabaqat-i Nasiri* [ed. A. Habibi, Kabul, 1964–65]), ii, p. 643.

there was still a close identification between them and the Turks. The two terms were used in this selection interchangeably. Other non-Muslims, such as the Armenians, also characterized the Mongol invasions as "this is the end of time; and precursors have spoken about the antichrist and the arrival of the sons of destruction"[30] and cited prophecies of a Christian origin to place them within an explicable context. However, political events are not the only prophecies that were fulfilled during the Mongol invasions.

b. The apocalyptic scare at Medina in 1256

One of the physical signs of the end of time is the appearance of fire in the Hijaz near Medina, probably based on the real recollection of a volcanic eruption at the time of the Prophet or more likely during the time of the first century of Islam. Medina is surrounded on three sides by lava flows and so volcanic activity is hardly unknown. Some of these traditions deserve to be quoted to obtain the general tenor of them: "The Hour [of Judgment] will not come until fire will issue forth from the land of the Hijaz lighting up the necks of the camels in Busra [Transjordan]."[31] "The Hour will not come until fire will issue forth from a *wadi* – and he mentioned its name – of the *wadis* of Banu Sulaym in the Hijaz lighting up from it the necks of the camels in Busra."[32] A number of other locations are mentioned connected to this fire: Hadramawt,[33] the Sea of Hadramawt,[34] Barhut,[35] Habs Sayl,[36] and Jabal al-Warraq (in the Yemen).[37]

30 Gandzakat, *History of the Armenians*, pp. 193–94 (he concludes by saying that St. Nerses had predicted the destruction of Armenia by "the Nation of the Archers… which we have witnessed with our own eyes.").

31 al-Bukhari, *Sahih* (ed. ʿAbdallah b. Baz, Beirut: Dar al-Fikr, 1991), viii, p. 128 (no. 7118); al-Hindi, *Kanz al-ʿummal* (Beirut: Mu'sassat al-Risala, 1989), xiv, p. 344 (no. 38883); other traditions dealing with this can be found in Ibn Hibban, *Ahsan al-tartib bi-Sahih Ibn Hibban* (Beirut: Dar al-Fikr, 1987), viii, p. 297; Ibn ʿAdi al-Jurjani, *al-Kamil fi duʿafaʾ al-rijal* (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), v, p. 163; Ibn Ta'us, *al-Fitan wa-l-malahim* (Beirut: Mu'assasat al-Aʿla li-l-Matbuʿat, 1988), p. 144; Ibn Hajar al-ʿAsqalani, *Lisan al-mizan* (Beirut: Dar al-Fikr, 1987), IV, p. 355; al-Suyuti, *al-Durr al-manthur* (Cairo: al-Anwar al-Muḥammadiyya, n.d.), vi, pp. 61, 67.

32 al-Dani, *al-Sunan al-warida fi al-fitan wa-ghawaʾiliha wa-l-saʿa wa-ashratiha* (Riyad: Dar al-ʿAsima, 1995), iii, p. 995 (no. 531); Ibn Tawus, *Malahim wa-l-fitan*, p. 88–89.

33 al-Hindi, *Kanz al-ʿummal,* xiv, p. 345 (nos. 38884–85).

34 Ibn Abi Shayba, *Musannaf* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), vii, p. 471 (no. 37320).

35 al-Hindi, *Kanz al-ʿummal,* xiv, p. 345 (no. 38886).

36 al-Hindi, *Kanz al-ʿummal,* xiv, pp. 346–47 (nos. 38889, 38891).

37 Ibn Abi Shayba, *Musannaf*, vii, p. 471 (nos. 37315, 37319); al-Hindi, *Kanz al-ʿummal,* xiv, pp. 347–48 (nos. 38892, 38895). During 1255 there was in fact a volcanic irruption in ʿAdan: Ibn al-ʿImad, *Shadharat al-dhahab* (Damascus: Dar Ibn Kathir, 1995) vii, p. 440; and Ibn al-Sabat, *Taʾrikh* (Tripoli: Jurus Bris, 1993), i, p. 364 which only added to the general feeing that prophecy was being fulfilled.

In an atmosphere as charged as that of the 1250s, when the Mongols threatened the heartland of the Muslim world, and a number of apocalyptic events had already occurred (according to the perception), it would be irrational to expect people to concern themselves with probabilities, or facts; the immediacy of the end would be too apparent for such thoughts to occur. Thus, it is hardly surprising that when there actually *was* an event similar to that predicted in the Prophetic traditions during this time, an apocalyptic hysteria in the city of Medina was the result. This is recorded in several different accounts.

> "In [the month of] Jumada al-Akhira there were frightening earthquakes in the outskirts of Medina, such that the noble *minbar* [the pulpit] swerved and the chains of the lanterns moved. Then in Rajab fire appeared at a distance of four parsecs from [Medina] continuing 25 days. This would eat the stones…the people entered into the *haram* [the Prophet's Mosque] and beseeched God and repented and the ruler of Medina freed his slaves, and expedited with all the complaints (*mazalim*), and returned all the lands seized from their rightful owners. Then it was put out by the power of God."[38]

Other sources portray the event slightly differently:

> "During this year…on Wednesday night, the 3rd of Jumada al-Ukhra year [6]54 [1256–57] a great sound/noise occurred followed by an immense earthquake, which shook the city: the walls, the roofs, and the wood (*akhshab*) [beams, or supports] hour after hour until Friday, the 5th of the aforementioned month, [when] a great fire [lava] appeared in the Harra, close to Qurayza—we could see it from our courts from inside Medina as if it was right in front of us. This was a great fire, blazing up, and the *wadis* were flowing with fire because of it to Wadi Shata the confluence of the flow."[39]

This was only the beginning for the unfortunate people of Medina. During this period a series of earthquakes, 14 in all, struck the area, and the lava flowed around the city, cutting off the city from the pilgrims route to Iraq (which passed right through the lava fields to the east of the city), and making life unbearable. As noted above, the response of the denizens of the city was clear:

> "I[40] went to the amir, and spoke to him, saying: 'Punishment (*ʿadhab*) has surrounded us[41] – return to God!!' and so he freed his slaves (*mamalik*), and

38 (pseudo-) Ibn al-Fuwati, *Hawadith,* pp. 315–16; also al-Suyuti, *History of the Caliphs* (trans. Henry Sullivan Jarrett, Oriental Press: Amsterdam, 1970), p. 492; and see S. Bashear, "Muslim apocalypses," *Israel Oriental Studies* 13 (1993), p. 98, note 116.

39 al-Yunini, *Dhayl miraʾat al-zaman* (Haydarabad: Dar al-Maʿarif, 1955), i, pp. 4–5; see also al-Yafiʿi, *Miraʾat al-jinan* (Haydarabad: Dar al-Maʿarif, 1919–20), iv, p. 131–32 (who mentions the apocalyptic prophecies); Ibn al-ʿImad, *Shadharat al-dhahab,* vii, p. 454.

40 Shams al-Din Sinan b. ʿAbd al-Wahhab b. Numayla al-Husayni, the *qadi* of Medina, who wrote one of the letters upon which the historians based their accounts of these incidents.

41 A paraphrase of several Qurʾanic verses

> returned to the people their possessions. When he did this, I said to him: 'Descend this very hour to the Prophet['s gravesite in the Mosque] together with us', and he descended and we spent Saturday night, the whole people and the women and their children – none remained in al-Nakhil [the date palm groves] nor in the city—all were with the Prophet…"[42]

Other sources say specifically that the people of Medina thought this was the Day of Resurrection (*zanna ahl al-Madina innaha al-qiyama*).[43] One can easily see that in this situation, the focus of power within the city changes abruptly. The governor no longer is the person giving the orders – he is given orders by the *qadi*, whom one would assume from the tone of the letter has tried to give instructions to him before and has failed. At this moment, however, the situation is out of the governor's control, and he listens to the previously ignored *qadi*, and gives the people justice and frees his slaves. This last is a rather interesting element, since it is closely related to another apocalypse in which the response of the people to earthquakes is to free the slaves.[44]

Shortly thereafter two more disasters occurred: there were eclipses of the sun and the moon (possibly because of the ash of the volcanic eruptions), and the there was a serious fire in the Prophet's mosque.[45] The conjunction of eclipses of both the sun and the moon during the course of one month is held to be one of the signs of the end.[46] Without a doubt these events, occurring just a year and a half before the destruction of Baghdad by the Mongols heavily influenced the apocalyptic atmosphere.

V. Mongol Reaction: The Destruction of Baghdad

The Mongols were not slow to fulfill the Muslims' worst fears of their own apocalyptic destruction. Their second thrust into the Muslim world began when Hulegu, the brother of the Mongol Khan Mongke, set out to punish the Ismaili Assassins (who had previously threatened the khan) located in northern Persia during 1253. This operation was finished by 1256, and Hulegu turned his attention to the caliph in Baghdad, who should have been properly submissive. It was impossible for the ʿAbbasid caliph al-Mutaʿsim (1255–8) to submit to an unbeliever such as the Mongol Hulegu, and this fact set off a chain of events that culminated in the caliph's murder and the end of the ʿAbbasid caliphate. Of

42 al-Yunini, *Dhayl miraʾat al-zaman,* i, pp. 6–7; and further on pp. 8–10.
43 al-Yafiʿi, *Miraʾat al-jinan,* iv, p. 132.
44 See *Studies in Muslim Apocalyptic*, Appendix I, no. 15.
45 al-Yunini, *Dhayl miraʾat al-zaman,* i, p. 10; (pseudo-) Ibn al-Fuwati, *Hawadith,* p. 305; and Ibn al-Sabat, *Taʾrikh*, i, p. 373.
46 E.g., *Studies in Muslim Apocalyptic*, p. 371.

course, it goes without saying that such an event could not have gone without being heralded by celestial events, which took place during 1258.

> "We were facing towards the west, and we saw a great sign, and this was the appearance of light in the west before the later nightfall (*al-ʿisha al-akhira*) like the light of the sun before its rising. The people were terrified, and then it went and the darkness of night returned, and I slept that night and I saw in the manner of a sleeper a man who said to me: 'Do you know what the meaning of that light is?' I said 'No.' He said 'That was a gate into the heavens, which has not been opened since God created the world other than tonight, and that is the gate of mercy, which He opened for the people."[47]

It is said that when the Mongols killed al-Mustaʿsim a star disappeared from the heavens, and did not reappear until the new ʿAbbasid claimant al-Hakim was enthroned in Cairo by the Mamluks.[48] Perhaps this explains the attitude of an astronomer named Husam al-Din, who is said to have told Hulegu that if the caliph al-Mustaʿsim was killed, then the world would darken and the signs of doomsday would appear. Unfortunately for Husam al-Din, Nasir al-Din al-Tusi, the famous astronomer, was also consulted, and he pointed out the obvious weaknesses in the man's argument. Hulegu took the compromise route: if when the caliph was killed the things which Husam al-Din had warned about actually happened then he would live; if not, then he would die.[49] Husam al-Din was executed shortly thereafter.[50]

VI. Muslim Response: Literary Apocalypticism

a. Apocalyptic texts

During the years immediately following the Mongol destruction of Baghdad and the eastern part of the Muslim world, there was a great upsurge in the writing of apocalyptic books and pamphlets. Without a doubt, it is to this unprecedented amount of writing on the subject that we owe the survival of so much of the apocalyptic heritage of Islam, which had probably been at least damaged to some extent by that destruction. However, these apocalyptists take a number of different approaches. While all felt that the destruction was awesome and apocalyptic in significance, some were able to rejoice in it (even those who

47 Ibn al-Qasim, *Ghayat al-amani fi akhbar al-qatar al-yamani* (Cairo: Dar al-Katib al-ʿArabi, n.d.), i, p. 445.
48 al-Mufaddal b. Abi al-Fada'il, *History of the Mamluk Sultans* in *Patrologia Orientalis* xii, pp. 434–35.
49 Khwandamir, *Habib al-siyar*, iii, pp. 60–61.
50 See Boyle, "The Death of the Last ʿAbbasid Caliph", *Journal of Semitic Studies* 6 (1961), pp. 145–61.

hated the Mongols) because they desired the end of the world to come, and were happy that Islam was rid of so much of its material culture and could thus be freed for purely spiritual pursuits. This is a minority approach, but it is to be found (see below). Others rejoiced because their apocalyptic scenarios required the demise of the Sunni caliphal state, and felt that future redemption was close. These were mainly Shiʿites. However, for the vast majority of Sunni apocalyptists, the Mongol destruction was an unmitigated and unparalleled disaster and they make no effort to hide their dismay. This attitude is felt right across the Mediterranean from Egypt, where the Mongol menace was a clear and present danger, to Andalus (Muslim Spain), where they were not clearly known, but still feared by the population to some extent.

Two major writers, the Shiʿite Ibn Taʾus (d. 1266), who wrote his *al-Fitan wa-l-malahim* in the years 1260–62, and the Sunni al-Sulami (d. 1261), wrote in the immediate wake of the Mongol conquest of Persia and Iraq.[51] While it is clear that both of them saw this as an apocalyptic event, the Shiʿite Ibn Taʾus does not mention negative traditions about the Turks. Al-Sulami, on the other hand, revived a considerable number of traditions concerning the Turks, and even cites one unique one (not previously attested) that seems to indicate that the Turks (perhaps the Mongols in this case) were acting in accord with God's will:

> "God most high says: 'When My servants have disgraced My sanctity, declared lawful the things prohibited by Me, [and] broken My commandments, then I gave them into the hands of an army from the east called the Turks. They are My horsemen, and take vengeance on those who rebel against Me. I have removed mercy from their hearts: they take no pity on those who weep, and do not answer those who complain, killing the fathers and the mothers, the sons and the daughters'..."[52]

This is a strong tradition and if it were to be related to the situation of the Mongol conquest of the eastern part of the Muslim world, would indicate that some Muslims (perhaps) saw the Mongols as God-ordained. If that were true, it would be fairly unique within the context of Muslim apocalyptic beliefs.

Many other apocalyptic writers mention the Turks (or Gog and Magog) as the Mongols. Starting with the Spanish writer al-Qurtubi (d. 1272) this became a common theme in apocalyptic writing. Al-Qurtubi devotes a number of pages to the question of the Turks, above and beyond that which would have been justified for someone living in Spain – so far away from any attacks by the

51 The historian Ibn al-ʿAdim (d. 1261) in his *Bughyat al-talab fi taʾrikh Halab* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.) devoted nearly 40 pages of his first volume (pp. 485–525) to apocalyptic traditions, but none mention the Mongols.

52 al-Sulami, *ʿIqd al-durar fi akhbar al-muntazar* (al-Zarqaʾ: al-Manar, 1987), pp. 117–18 (no. 86).

Turks. He cites all of the negative traditions about them, and then gives his readers several pages of a description of the Mongol invasions up until his time. He says: "in the year 617 [1220] an army of the Turks called the Tatars appeared..."[53] and then relates all the historical events up until the defeat of the Mongol army at ʿAyn Jalut (1260) in which the Mongol advance toward Egypt was halted.

Although the prominent historian and exegete Ibn Kathir (d. 1372–3) does not mention the Mongols in his apocalyptic collection, he speaks about the Turks and identifies them with Gog and Magog of the Qurʾan.[54] However, when he speaks of Gog and Magog later on in the book he identifies them with the Mongols (as he does in his Qurʾanic exegesis below).[55] This conclusion was only popular among the apocalyptic writers for a short time. For example, al-Sakhawi (d. 1496–7) when he discusses the Gog and Magog does not mention the Mongols, but when he discusses the anti-Turk traditions he includes the Mongol invasions inside a list of the times when the Muslims have fought the Turks.[56] But some such as the 17th century apocalyptic writer al-Barzanji, citing older materials, still do refer to the Turks as "Mongols".[57] Presumably the difference between these two writers is the fact that for al-Sakhawi the Mongols were no longer a present danger to the Muslim world as two centuries had elapsed since the destruction of Baghdad. But the Turks (in the form of the Ottoman Empire) were a major threat to the Egypt of al-Sakhawi (conquered in fact shortly after his death), and thus he felt free to demonize the Turks. Probably al-Barzanji felt just the opposite since he was living under Ottoman Turkish rule, and may have felt the need to protect the Turks to some extent from the anti-Turkish animus present in the apocalyptic literature by identifying the enemy with the long-disappeared Mongols.

b. Apocalyptic histories

Just as with the apocalyptic books, historians were suffused with an apocalyptic interpretation of the Mongol invasions. Several of these have already been quoted (Ibn al-Athir and al-Dhahabi for example). These were not isolated

53 Al-Qurtubi, *al-Tadhkira fi ahwal al-mawta wa-l-umur al-akhira* (Cairo: Dar al-Zahid al-Qudsi, n.d.), p. 677.

54 Ibn Kathir, *al-Nihaya fi al-fitan wa-l-malahim* (Cairo: al-Maktab al-Thaqafi, n.d.), i, pp. 19–20.

55 Ibid, pp. 200–1; he also identifies the fire in Medina (above) with the apocalyptic fire: pp. 26–7; as does al-Barzanji, *al-Ishaʿa li-ashrat al-saʿa* (Beirut: Dar al-Hijra, 1995), pp. 63–5.

56 Al-Sakhawi, *Ashrat al-saʿa* (ʿAmman: Dar ʿAmmar, 1997), pp. 94–5; see also his *al-Qanaʿa fi ashrat al-saʿa*, bound with ʿIzz al-Din ʿAbd al-ʿAziz al-Sulami, *Bayna ahwal al-nas yawm al-qiyama* (Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2003), pp. 67–8, 98–9.

57 Al-Barzanji, *Ishaʿa*, p. 58.

cases. Even in distant Morocco, the word that Yajuj and Majuj were loose arrived and was received with terror.[58] Quite a number of historians who wrote in the 13th and 14th centuries did so with the obvious sub-text that they were writing histories of the end; they were not world-histories, but histories of the world.[59]

One of the most neglected apocalyptic histories is that of Minhaj al-Din al-Juzjani, *Tabaqat-i Nasiri*, which has been published in a number of editions and translated into English.[60] In addition to the many apocalyptic prophecies inside the volume (some cited above), there is a *qasida* (epic poem) that has a good deal of bearing on the feelings of the Muslims at the time. While it would be legitimate to say that this *qasida* does not reach the highs of classical Arabic composition, it would not be fair to say with Raverty (the English translator) that "as the *kasidah* itself and our author's commentary thereon, which is very diffuse, are of no historical value whatsoever, and as the former is very similar to others omitted at the beginning of the Section, I see no occasion for burdening the translation with it."[61] Since apocalyptic feelings are an extremely important and vital expression of feelings and thus of history overall a translation is very much in order:

> "Be ware, my son, of the tenth conjunction, and warn your family before the warning of the warner;
> Dwell in the land of the Hijaz, and be [continuously] in it, and be patient during the pain of the iniquitous time;
> Do not under any circumstances leave for Iraq, for the cutting point of the sword will rip it;
> From the tribulation of the flat noses,[62] as if they were a flood overflowing or like the widespread locust…
> They have no intention other than [to shed] blood; vengeance upon them is enjoined upon every forbidder;
> Khawarizm will be shown to you as it returns to be a growing place for grass; for its people there are no graves;

58 Ibn Abi Zara', *al-Dhakhira al-saniyya fi ta'rikh al-dawla al-Mariniyya* (Ribat: Dar al-Mansur, 1972), p. 58.

59 See, e.g., al-Yunini, *Mira'at al-jinan*, iv, pp. 132–3.

60 However, the English translation by H.G. Raverty (*Tabakat-i Nasiri* [New Delhi: Oriental Reprint, 1970]) made in 1881 leaves much to be desired. The translator is extremely hostile and denigrating to the author of the text, whom he regularly characterizes as "ignorant", "stupid" and so forth. He does not translate *any* of the apocalyptic sections, since he sees them as part of the overall stupidity of the author: "I need scarcely follow him [in translating the apocalyptic sections of the book], since the world has not yet come to an end, although more than six centuries have elapsed since he foretold it…" (ii, p. 869).

61 Raverty, ii, p. 1281–2.

62 I.e., Mongols.

> Khurasan the same, and Balkh after it, and Herat will be taken after Nishwar is taken;
> The land of the Daylamites – its mountains and its fortresses – are destroyed; having not a single inhabitant;
> In Rayy, they will kill a group of the family of Muḥammad – at the sword of the infidel;
> Their king will flee from the shedding of blood like the dove flees from the flesh-eating eagle…
> When half the conjunction is gone, you will see them in the land of creation with a numerous army;
> The victorious king will cause them to perish just as Thamud[63] perished of old."[64]

This *qasida* is very much in the spirit of other dramatic poetry that was composed in the immediate wake of the fall of Baghdad. Al-Juzjani looks for the Mongols to be defeated by a future victorious king, presumably the messianic figure, the *mahdi.* But it is also clear that he, like so many of the other writers, places the Mongols within the framework of the Turkish tribulations; he does not mention Gog and Magog. Other contemporary historians such as the pro-Shiʿite Ibn Abi al-Hadid (d. 1258) also describe the Mongol invasions as a Turkish tribulation. In a work that is dedicated to commenting on the works of the early caliph and Shiʿite figure ʿAli b. Abi Talib (d. 661), in the very last volume after citing the anti-Turkish tradition (above) he gives his readers a lengthy description of the Mongol depredations.[65] Both al-Juzjani and Ibn Abi al-Hadid, though one was Sunni and the other pro-Shiʿite, do not actually mention the end of the world specifically, but merely see the Mongol invasions as a test of the believers' faith prior to the end.

Not surprisingly the historian and exegete Ibn Kathir (also an apocalyptic writer) gives us the strongest sense that the end of the world was near. His monumental history, *al-Bidaya wa-l-nihaya* (*The Beginning and the End*), which, while written 100 years after the fall of Baghdad to the Mongols, still preserves the idea that the world was close to its end. We have already cited his section on apocalyptic prophecies which appears at the end of his world history, and implies that the end was sufficiently near that perhaps his composition would be a history of the entire world.[66] As one would expect, much of this apocalyptic language centers around the fall of Baghdad to the Mongols and the murder of

63 God destroyed the people of Thamud (Qurʾan 11:61–8) during the pre-Islamic period.
64 Juzjani, *Tabaqat*, ii, pp. 713–16.
65 Ibn Abi al-Hadid, *Sharh Nahj al-balagha* (Beirut: Dar al-Jil, 1987), viii, pp. 215–43, especially 215–8.
66 That this is the case is strongly indicated by his note concerning the traditions that the world would come to an end at the Muslim year 500 [1106] (*al-Fitan wa-l-malahim*, i, p. 25). He notes that this tradition was a correct one, but that God had granted a stay for a limited time. Since he was writing in approximately 1370, he seems to have been conscious of living on borrowed time.

the caliph, which he compares to the destruction of the Temple (cf. Qur'an 17:4–8).[67]

c. Apocalyptic Qur'anic interpretations

For centuries prior to the Mongol invasions, verses concerning Gog and Magog had been well known from the Qur'an (18:94, 21:96) that prophesied a deluge of peoples from the east upon the Muslim world, destroying it utterly.[68] The Qur'anic verses read as follows:
"They said: 'O Dhu al-Qarnayn, surely Gog and Magog are making mischief in the land. Shall we pay you a tribute so that you may build a barrier between us and them?" (18:94) and "Until Gog and Magog are let loose, and they slink away from every quarter." (21:96)[69] Both of these verses are related closely to the widespread Alexander Romance legends, which tell of Alexander the Great's construction of a wall or barrier to prevent Gog and Magog from attacking the rest of the world. Accusations of an identification with Gog and Magog by Muslim exegetes would indicate that the Mongols were irredeemably evil (since Gog and Magog were considered to be non-Muslim, almost animal, people) and are therefore in a completely different category than identifications with the Turks (however pejorative) listed above.

Once again, Ibn Kathir tends to be the most direct in this regard. His commentary on 21:96 gives us most of the traditions already cited above, and he freely mixes the materials on Gog and Magog with the Turkish traditions.[70] But unlike in his apocalyptic book cited above Ibn Kathir is not so rash as to identify Gog and Magog of the Qur'an with the Mongols. The reasons for this are probably that the order in which apocalyptic events were to happen according to Muslim apocalyptic writers dictated that Gog and Magog finish off humanity to a large extent. Ibn Kathir does cite one tradition "People will make pilgrimage and the lesser pilgrimage after the appearance of Gog and Magog,"[71] however, in general civilization was supposed to be coming to a close. While Ibn Kathir almost certainly believed that he was living close to the end of the world, he might have hesitated to actually identify a group that had clearly dissipated by his time with an event that was usually interpreted as being the penultimate event in the world's history. Most other commentators following Ibn Kathir

67 Ibn Kathir, *al-Bidaya wa-l-nihaya* (Beirut: Maktab al-Ma'arif, n.d.), xiii, pp. 200–4, especially p. 202–3.
68 For a summary, see *Studies in Muslim Apocalyptic*, pp. 182–8.
69 Qur'anic translations are from Majid Fakhry, *The Qur'an: A Modern English Version* (London: Garnet Press, 1997).
70 Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'azim* (Beirut: 'Alam al-Kutub, 1993), iii, pp. 190–2.
71 Ibid, p. 191.

were similarly cautious.[72] In general, Muslim scholars were much more willing to write about contemporary attitudes towards events in their historical or apocalyptic books than they were in exegesis of the Qur'an.[73]

VII. Conclusions

One must ask the question constantly: to what extent can one rely upon the historians of this time? It may very well be that their descriptions of the Mongols were made to be in accordance with the well-known descriptions of Gog and Magog[74] in order to communicate their horror at the mass destruction wreaked by the Mongols upon the Muslim world. If this is the case, to what extent can we rely upon the descriptions lavished by Muslim historians of the apocalyptic atmosphere of the times? Perhaps all of it is merely a literary trope designed to communicate these emotions?

Some of that suspicion can be allayed by the examination of the messianic and apocalyptic movements or trends that are datable from this time. For example, the protest movement of al-Tarabi in Bukhara was messianic in the form related by (pseudo-) Ibn al-Fuwati, but much less so in the later Persian account of Khwandamir. While it might be difficult to decide whether the movement was or was not messianic (since one could make the argument that Khwandamir as a member of the elite might not have wanted to emphasize those messianic elements or might have thought that the few hints he gives of the messianic aspect of the movement were enough for his readers), but as a protest movement it cannot be denied. And messianism would have been a plausible response on the part of the Bukharans against the (virtually) invincible Mongols.

Also, the apocalyptic atmosphere of Medina in the immediate wake of the volcanic eruption of 1256 cannot be denied, although it lacked any focus (a messiah for example). But the panic described in the sources was undoubtedly

72 al-Hindi, *Kanz al-ʿummal* xi, p. 260 (no. 31455)—while he is deciding whether to give the tradition the mark of *daʿif* or not he says (since he is relating it from al-Baghdadi) *waqaʿat hadhahi al-hurub wa-l-dhabh baʿd mawt al-Khatib bi-akthar min miʾati sannatin wa-dhalika mima yuqawwi wurud al-hadith* [the battles (described) and the slaughter happened more than 200 years after the death of al-Khatib (al-Baghdadi, who died in 1071), and this is what strengthens the provenance of the tradition]. In all likelihood the tradition was first circulated after the siege of Baghdad in 197–98/815–16 by Tahir b. Husayn, the general of al-Ma'mun (see my "The Apocalyptic year 200/815," *Apocalyptic Time* [Ed. Albert Baumgarten, Leiden: E.J. Brill, 2000], pp. 41–67).

73 See also the Ottoman commentator al-Brusawi, *Tafsir Ruh al-bayan* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.), vi, p. 372.

74 Comparing Ibn al-Athir, xii, p. 260 with the Gog and Magog traditions already cited.

real, and generated at least partly because of the conjunction of the Mongol conquests (perhaps identified with Gog and Magog in the popular mind) and the known sign of the volcanic irruptions.

It is not surprising that the Mongols appear in the Muslim sources as a demonized entity related to various horrifying apocalyptic groups. The apocalyptic identifications there gave a context to their depredations, but faded quickly from the literary and historical materials after the Mongols had passed from the scene.

The *muḥaqqiq* as Mahdi? Ibn Sabʿīn and Mahdism Among Andalusian Mystics in the 12th/13th Centuries

Anna Akasoy

Introduction: A change of paradigms in the history of al-Andalus

From the 11th until the 13th century Muslim Spain witnessed violent political upheavals in many respects. Threatened by the Christian armies, the internally divided Muslims of the Taifa states called the Berber armies of the Almoravids for help in the middle of the 11th century. The Almoravids, *al-murābiṭūn* in Arabic, successfully defended the Muslim territories and imposed several measures as part of an inner struggle to defend real Islam. Roughly a century later the Almoravids enjoyed no longer the support of the local population of al-Andalus. The Christian threat had grown more substantial again and the Almoravids were acting against their own principles by collecting illegal taxes and employing Christian mercenaries. In the middle of the 12th century al-Andalus was conquered by another Berber army, the Almohads, *al-muwaḥḥidūn* in Arabic, who claimed in their propaganda that the Almoravids were perverting Islam with their strange customs. The Almohad movement had been founded by a certain Ibn Tūmart (ca. 1080–1131) who was regarded a Mahdi by his followers. He established a rationalist and in a literal sense "fundamentalist" ideology which served as a basis for a century of Almohad rule over the Muslim West.[1]

Research for this paper has been conducted during a stay in Madrid at the Consejo Superior de Investigaciones Científicas and a Frances A. Yates fellowship at the Warburg Institute (University of London). I am grateful to Charles Burnett, Maribel Fierro and Víctor Palleja for having read earlier versions of this paper.

1 For the Almohad revolution cf. Maribel Fierro, "Revolución y tradición: Algunos aspectos del mundo del saber en al-Andalus durante las épocas almorávide y almohade", in: María Luisa Ávila / Maribel Fierro (eds.), *Biografías almohades*, vol. II, Madrid 2000, pp. 131–165. Fierro lists several elements of an Almohad revolution which was based on a more or less coherent ideology. Unlike the Almoravids the Almohads were under an immense pressure to legitimise their rule. They came as foreign governors without having been called for help and with little local support. Further need for establishing their legitimacy arose from the fact that the Almohads claimed the title of the Caliph for themselves, whereas the Almoravids had acknowledged the supreme authority of the

Until recently research on these phases of Andalusian history relied on the works of famous Spanish Orientalists and historians such as Ambrosio Huici Miranda (1880–1973) or Miguel Asín Palacios (1871–1944). They were many times the first Western scholars to analyse particular Arabic texts and were often much concerned with the implications of the Islamic past for contemporary Catholic Spain.[2]

Some twenty years ago a new generation of scholars started challenging the assumptions of this former generation.[3] More Arabic sources became available and were subjected to a critical revision. It became evident, amongst other things, how much the image of the Almoravids depended on the accounts given by their Almohad adversaries. A recent tendency in this new development in the research on the history of the Iberian Peninsula is the emphasis on apocalyptical or eschatological dynamics. During the last ten to fifteen years a veritable change of paradigms[4] has taken place which includes not only Islamic studies, but also Christian and Jewish studies.

Abbasids in Baghdad. This need for legitimisation was compensated by the Almohads with a proper ideology, which might have created even further need for legitimisation. Key elements of this ideology are the emphasis on Koran and prophetical tradition (*sunna*) as the basis of the Islamic religion, a rationalist way of interpreting them, and the role of Ibn Tūmart as a Mahdi.

2 Cf. Maribel Fierro, "Spanish Scholarship on Islamic Law", in: *Islamic Law and Society* 2 (1995), pp. 43–70; Isabel O'Connor, "The Fall of the Almohad Empire in the Eyes of Modern Spanish Historians", in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 14/2 (2003), pp. 145–162.

3 Some of these more recent interpretations are represented in the volume of the *Historia de España* (founded by Ramón Menéndez Pidel, edited by José María Jover Zamora, Madrid 1953 ff) dedicated to the Berber movements: *La España musulmana de los siglos XI al XV*, Ed. María Jesús Viguera Molins, Madrid 1997, vol. II: *El retroceso territorial de al-Andalus: almorávides y almohades, siglos XI al XIII.*

4 For the term "change of paradigms" ("Paradigmenwechsel") cf. Ludwik Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, Basel 1935. Representatives of the eschatological paradigm are Maribel Fierro ("Le mahdi Ibn Tûmart et al-Andalus: l'élaboration de la légitimité almohade", in: *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée* 91–94 [2000], pp. 107–124); Mercedes García-Arenal ("Messianisme juif aux temps des mahdī-s", in: Maribel Fierro [ed.], *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el-Magreb, Contactos intelectuales*, Madrid 2002, pp. 211–229); *Messianism and Puritanical Reform: Mahdīs of the Muslim West* (Leiden, 2006); Tilman Nagel ("Le Mahdisme d'Ibn Tūmart et d'Ibn Qasī: une analyse phénoménologique", in: *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée* 91–94 [2000], pp. 125–135; *Im Offenkundigen das Verborgene, Die Heilszusage des sunnitischen Islams,* [Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse; Folge 3, vol. 244] Göttingen 2002) and Michael Brett ("Le Mahdi dans le Maghreb médiéval", in: *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée* 91–94 [2000], pp. 93–105; *The Rise of the Fatimids, The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hijra, Tenth Century CE*, [The Medieval Mediterranean; 30] Leiden etc. 2001).

It is not my aim here to question this eschatological dimension of Andalusian history.[5] On the contrary, I believe Maribel Fierro made a valid claim when she described the Andalusian *Zeitgeist* as a "sentiment de précarité"[6] with significant eschatological implications. To a great extent this "sentiment de précarité" can be explained by the geographical situation of al-Andalus as a border region between Islamic and Christian realms. The same applies to other border regions in the Islamic world such as Asia Minor[7] or Tibet[8] which also attracted apocalyptic expectations. There is indeed much evidence which suggests that eschatology in one form or another was time and again at stake in Andalusian history.

Every paradigm, however, has its limits. In my contribution I will deal with an Andalusian author who has been interpreted within this eschatological scope by both medieval and contemporary authors, the philosopher and mystic Ibn Sabʿīn of Murcia (ca. 1217–1270). I will suggest that this interpretation hardly has a proper foundation in the doctrines of Ibn Sabʿīn himself, but that the fact that he has been interpreted within this scope allows some conclusions which might be relevant for the eschatological paradigm of Andalusian history as a whole.

---

5 Fundamental doubts as to whether an eschatological interpretation should be applied to the Almohad movement have been raised for example by Abdallah Laroui in his "Sur le mahdisme d'Ibn Tūmart", in: Abdelmajid Kaddouri (ed.), *Mahdisme, Crise et changement dans l'histoire du Maroc*, Actes de la table ronde organisée à Marrakech par la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat du 11 au 14 Février 1993, Rabat 1994, pp. 9–13. His argument that Ibn Tūmart did not claim explicitly that the Day of Judgement was close might be valid, but the Almohad propaganda had clearly eschatological implications since much of the behaviour the Muslims are reproached for corresponds with signs of the hour. Cf. the publications by Tilman Nagel and Maribel Fierro mentioned in the previous footnote.

6 Maribel Fierro, "Mahdisme et eschatologie en al-Andalus", in: Abdelmajid Kaddouri (ed.), *Mahdisme, Crise et changement dans l'histoire du Maroc*, pp. 47–66, here p. 55. In this article Fierro suggests five aspects to assess phenomena of Mahdism: Islamisation, ethnicity, space, Shiite propaganda, Sufism (p. 47). That messianic claims were a widespread phenomenon is also suggested by Alexander Knysh who states that Ibn ʿArabī's minor tracts from the Andalusi period reveal a preoccupation with messianic eschatology. They "elaborately veiled predictions about the imminent advent of a divinely inspired Messiah (Mahdi) from the house of the prophet" (*Ibn ʿArabī in the Later Islamic Tradition, The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, New York 1999, p. 10). For Ibn ʿArabī cf. below.

7 For the traditions around the "red apple" for example cf. the article on *Qızıl Elma* in the *Encyclopaedia of Islam.*

8 The vast corpus of Kālacakra literature, which originated in 11th century India and aimed at a union of Buddhists and Hindus against Islam, predicted a final confrontation of Muslims and Buddhists in Tibet. Cf. John Newman, "Islam in the Kālacakra Tantra", in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 21 (1998), pp. 311–371.

Ibn Sabʿīn Mahdi – The evidence in the sources

Ibn Sabʿīn is famous above all for his *Sicilian Questions*, a reply to philosophical questions allegedly sent to the Arab world by Frederick II, and for his radical ontology of the "unity of being" (*waḥdat al-wujūd*)[9] which claims an identity of the existence of Creator and creation. Ibn Sabʿīn was born around 1217 in Murcia and migrated in his early twenties to Ceuta where he wrote his first books which deal with problems of Aristotelian philosophy. In the early 1240 s he moved further to the East, first to Egypt and later to Mecca, where he died in 1270. Ibn Sabʿīn's mystical works were probably composed during his stay in the Maghreb where he also laid the foundations for an own mystical school, the Sabʿīniyya.

In some recent publications on eschatology and Mahdism in the Muslim West Ibn Sabʿīn is mentioned as an example of a mystic with messianic claims who propagated a doctrine according to which the Islamic community should be guided by a just Imam and a council of spiritually gifted ascetics. This doctrine has been taken as an indicator of a political and messianic dimension of Ibn Sabʿīn, both of his philosophical and mystical works and the historical person.[10] The origin of this interpretation of Ibn Sabʿīn lies in an article by the French Orientalist Louis Massignon which deals with what he calls a "conspiration ḥallāgienne".[11] Massignon reconstructed convincingly a key argument of medieval anti-Sufi polemics which he traced back to Ibn Sabʿīn's personal enemy during his later years in Mecca, Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī.[12] According to al-Qasṭallānī, Ibn Sabʿīn was guilty of radicalising Islamic

9 Cf. the article on *waḥdat al-wujūd* by William Chittick in the *Encyclopaedia of Islam.* Chittick points out that even though Ibn Sabʿīn is considered a major representative of this doctrine he does not expound on it in his *Budd al-ʿārif* (for this book, cf. below). This might imply that at least at this stage of his life he did not consider it as important as it is usually assumed.

10 Maribel Fierro, "Opposition to Sufism in al-Andalus", in: Frederick de Jong and Bernd Radtke (eds.), *Islamic Mysticism Contested, Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden etc. 1999, pp. 174–206, here pp. 197sq; Maribel Fierro, "Mahdisme et eschatologie en al-Andalus", p. 62. A similar interpretation has been presented by Halima Ferhat for Ibn Sabʿīn's appearance in Ceuta. According to Ferhat, his disciples were "marqués par le messianisme". Cf. Halima Ferhat and Hamid Triki, "Faux prophètes et mahdis dans le Maroc médiéval", in: *Hespéris-Tamuda* 26–27 (1988–1989), pp. 5–23, here p. 23.

11 Louis Massignon: "Ibn Sabʿīn et la 'conspiration ḥallāgienne' en Andalousie et en Orient au XIIe siècle", in: *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, 2 vols, Paris 1962, vol. II, pp. 661–681.

12 About al-Qasṭallānī cf. Indalecio Lozano, "La Hierba de los derviches y los mendigos, droga maldita en el islam", in: Cristina de la Puente (ed.), *Identidades marginales*, Madrid 2003, pp. 329–346, esp. pp. 332sqq.; Id., "Quṭb al-dīn al-Qasṭallānī y sus dos epístolas sobre el hachís", in: *al-Qanṭara* 18 (1997), pp. 103–120.

mysticism, a development which – again according to al-Qasṭallānī – had begun with the 10th century mystic al-Ḥallāj in Baghdad.[13] In this article, Massignon gave an original interpretation of Ibn Sabʿīn's mystical philosophy and thereby shaped the image of the Sufi among subsequent scholars. In his section on Ibn Sabʿīn's "metaphysical and political" thinking he presented the interpretation which has led contemporary authors to the assumption that Ibn Sabʿīn proclaimed messianic doctrines:

> Aux grades successifs, pour l'individu, dans l'ascension, correspond une hiérarchie de rangs simultanés, dans la société à réformer dans l'Umma musulmane et dans les autres Communautés, juive et chrétienne. Là aussi, Ibn Sabʿīn tente une méthode d'approche philosophique. Il a, lui aussi, son utopie de la Cité Idéale, attire à la « conformation » à Dieu à travers son Chef « bien dirigé », « Mahdi ». Contre les Ismaéliens, il ne croit pas au système aveugle de la discipline de l'arcane, imposée par une oligarchie spirituelle ; il ne croit pas non plus à l'efficacité d'une rationalisation élémentaire de la Loi révélée, réduite à une hygiène externe ; les Sabʿīniyens pensent que la souffrance des masses prend de plus en plus conscience de la Sainteté de Dieu, grâce à la compassion participante de ses Chefs dans l'épreuve. Il s'agit donc, pour le Muḥaqqiq, de trouver des Chefs pour la Communauté, et qui soient justes.[14]

But if one takes a closer look at Massignon's article one can hardly fail to notice that the author refers nowhere to a text written by Ibn Sabʿīn himself nor to a testimony by one of his disciples. His interpretation seems rather based on comparisons with other Muslim or Christian mystics and general ideas of different intellectual traditions of the Middle Ages. From Massignon's article alone it is impossible to understand what exactly in Ibn Sabʿīn's texts and personal appearance could have provoked this interpretation and would thus justify the assumption that there was a political philosophy of Ibn Sabʿīn which had eschatological implications. To be sure, I am not suggesting here that Massignon invented this claim of Ibn Sabʿīn. Massignon is notoriously known for his enigmatic and frequently absent footnotes and bibliographical references. It is not unlikely that Massignon based his interpretation on a text which is unknown to contemporary scholars. My discussion of Ibn Sabʿīn's alleged Mahdism remains to a certain degree unaffected by the existence or non-existence of such a text by Ibn Sabʿīn. None of the medieval authors refers to a

---

13 The tradition of connecting radical Sufis with al-Ḥallāj is in fact older than Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī. In a letter to the unknown al-Muẓaffar, the Andalusian ascetic and jurist Abū Bakr al-Ṭurṭūshī (1059–1126) recommended the burning of al-Ghazālī's monumental mystical work *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* with the arguments that al-Ghazālī opposed the Islamic jurists and that he adopted doctrines of the philosophers and of al-Ḥallāj. Cf. Anna Akasoy, "El *Sirāŷ al-mulūk* de al- Ṭurṭūšī y la antropología almohade", in: *Què és l'home? Reflexions antropològiques a la Corona d'Aragó durant l'Edat Mitjana*, Barcelona 2004, pp. 19–40, cf. also below.

14 Massignon, «Ibn Sabʿīn et la 'conspiration ḥallāgienne',» pp. 673sq.

text or doctrine of Ibn Sabʿīn which resembles Massignon's interpretation. Yet there seems to have existed a certain suspicion that he claimed to be a Mahdi which – as I shall argue – was based on other circumstantial evidence, as well as other characteristics of his thought and should be understood within an eschatological Andalusian *Zeitgeist.* Massignon's interpretation of Ibn Sabʿīn might furthermore be tainted by Ibn Taymiyya's criticism of the Sufi which will be discussed below. After all, Ibn Taymiyya is one of the names which do appear in Massignon's footnotes.

As is evident from other publications of his, Massignon was above all familiar with one specific text by Ibn Sabʿīn, the *Budd al-ʿārif,*[15] a philosophico-mystical compendium which deals with problems of logic, science, soul and intellect. One could indeed draw some conclusions regarding a political philosophy of Ibn Sabʿīn from the chapter on the concepts of knowledge according to jurists, theologians, philosophers, ordinary and proper mystics, since their mental capacities might affect their status in society. But Ibn Sabʿīn deals nowhere explicitly with such problems, nor with political philosophy in general.[16] There is hardly a need to add that he does not claim a position of power for himself or that he does not declare himself a Mahdi.

On the basis of Massignon's interpretation it is sometimes assumed that the term *taḥqīq* in Ibn Sabʿīn's philosophy and mysticism refers to a messianic dimension. In philosophical contexts *taḥqīq*, verbal noun of the verb *ḥaqqaqa*, usually means "to recognise the true nature of something". In the *Budd al-ʿārif*, *taḥqīq* refers more specifically to the doctrine of the real mystics, the

15 Cf. the short passage presented by Massignon in his *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* (Paris 1929, pp. 123–134). The complete text has been edited by Jūrj Kattūra (Beirut 1978). Cf. also the partial translation and analysis by Esteban Lator in his German thesis *Die Logik des Ibn Sabʿīn aus Murcia*, Rome 1942. I am currently preparing a complete German translation of the chapters on logic. Mohamed Serguini mentions that he has prepared a French translation of the *Budd al-ʿārif*, cf. his: "Monorreligionismo y su significación unicitaria divina en los dos místicos murcianos, Ibn ʿArabī e Ibn Sabʿīn", in: Alfonso Carmona Gonzalez (ed.), *Los dos Horizontes (Textos sobre Ibn Al'Arabí)*, Trabajos presentados al Primer Congreso Internacional sobre Ibn al-ʿArabī (Murcia, 12–14 de noviembre de 1990), Murcia 1992, pp. 385–406 (pp. 387–396 Spanish, pp. 397–406 French). I have not been able to verify this information.

16 The most important source of Ibn Sabʿīn's *Sicilian Questions* in quantitative respects is al-Fārābī. (Cf. my *Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit, Die Sizilianischen Fragen des Ibn Sabʿīn*, Leiden 2006, pp. 215sqq.; for a summarised version cf. my introduction to Ibn Sabʿīn, *Die Sizilianischen Fragen*, Freiburg 2005.) But whereas contemporary Jewish authors drew on al-Fārābī's political writings (the most prominent case being Moses Maimonides, cf. Lawrence Berman, "Maimonides, the Disciple of Alfārābī", in: *Israel Oriental Studies* 4 [1974], pp. 154–178), there are no traces of them in Ibn Sabʿīn's works. Massignon might have had a resemblance to al-Fārābī's *madīna fāḍila* in mind when he mentioned a "cité idéale".

muḥaqqiqūn, that is to say those people who employ the right methods to approach God, who as *al-ḥaqq* is identical with truth. Among later authors, *taḥqīq* often stands for the radical mystical doctrines of Ibn Sabʿīn and his more famous compatriot and contemporary Ibn ʿArabī (1165–1240).

In the *Budd al-ʿārif*, *taḥqīq* also indicates Ibn Sabʿīn's own opinion as opposed to his explanations of the opinions of jurists, philosophers, theologians and ordinary mystics. The author leaves no doubt that true mysticism is superior to other ways of approaching truth, but there is no direct competition between *taḥqīq* and these other ways. *Taḥqīq* is *per se* fundamentally different from jurisprudence, philosophy and theology so that even their terminologies cannot be applied to it. One of the recurrent themes of Ibn Sabʿīn's rather heterogeneous writings is the problem of definitions. In the *Budd al-ʿārif*, he distinguishes three kinds of definition: the linguistic (*lafẓī*), the legal (*sharʿī*) and the rational (*ʿaqlī*). These definitions represent different stages of reality or correspond with different categories of being, not necessarily arranged in a hierarchical order.[17] The way in which Ibn Sabʿīn distinguishes between different definitions as belonging to different spheres of knowledge and reality offers a possibility for understanding the complex relation of philosophy, mysticism and other ways of approaching truth in the works of Ibn Sabʿīn. For Ibn Sabʿīn, his form of mysticism is not simply a superior method of discovering the truth, it is the only method. This, however, does not imply that this true mysticism according to Ibn Sabʿīn is supposed to dominate every sphere of human life. On the contrary, he carefully assigns different domains of knowledge and life to the different disciplines. There is no doubt, for example, that the jurists determine the requirements of Islamic law according to their own concepts and methods. In the *Testament* to his disciples Ibn Sabʿīn recommends his followers to seek a harmony between the mystical path and religious law. "Do not differentiate between them, for they are synonyms."[18] In the *Budd al-ʿārif* he states that it is law which is concerned with the duties of the believers.[19] It is a recurrent theme of anti-Sufi polemics that radical Sufis with their heretical beliefs and loose morals teach their followers to neglect the fundamental duties of a Muslim's life. Yet Ibn Sabʿīn condemns in several writings people who ignore their religious duties. Muslims who do not perform their prayers, who do not pay their taxes, who commit adultery or sodomy or who consume wine are unbelievers.[20] Ibn Sabʿīn values jurisprudence also higher than theology (*kalām*)[21] and philosophy since it is concerned with the very

17 Ibn Sabʿīn, *Budd al-ʿārif*, Ed. Kattūra, Beirut 1978, pp. 31sq.
18 Ibn Sabʿīn, *Rasāʾil*, Ed. ʿAbd al-Raḥmān Badawī, Cairo 1965, p. 312.
19 Ibn Sabʿīn, *Budd al-ʿārif*, pp. 99sq.
20 Ibn Sabʿīn, *Budd al-ʿārif*, p. 100. Cf. as well Ibn Sabʿīn, *Rasāʾil*, p. 312.
21 For Ibn Sabʿīn, *kalām* is identical with the doctrines of the Ashʿarites.

basics of the Islamic religion. The doctrines of the Ashʿarite theologians on the other hand "are based on dialectics, rhetoric and sophistries. They are neither true nor artificial."[22] In another passage he places prophecy high above philosophy:

> The prophet has indicated scientific things, and he has explained the necessary scientific meanings and in general indicated the good. He has uttered the words of his Lord, the Overflowing, who bestows grace. Therefore it seems that the prophet and the philosopher are opposites. We say: the prophet leads to the good. He teaches it and guides towards it. But the philosopher does not lead to it, and he guides to it only through sophistries or with such things as one ignores if one is ignorant altogether.[23]

As Ibn Sabʿīn himself states in his *Sicilian Questions*, philosophy is a theoretical art whereas Sufism is practical and cannot be learned in theory.[24] Mysticism must be experienced. Therefore *taḥqīq*, according to Ibn Sabʿīn, should have epistemological as well as practical or ethical implications, even though he does not go into details at this point. An ethical dimension of mysticism, however, implies by no means a messianic claim for political power. The passages quoted above suggest that Ibn Sabʿīn regarded Islamic law a sphere independent of the mystical quest for absolute truth.

Nobody knows how many texts written by Ibn Sabʿīn and his followers have disappeared without a trace. From among the known texts hardly any has been sufficiently explored. The style is often cryptic, the language ambiguous and open to different interpretations. It is perfectly possible, even likely, that future research will create an image of Ibn Sabʿīn which differs substantially from the images we have developed until now. The claim I would like to make here, however, is that Massignon's interpretation of Ibn Sabʿīn's political philosophy requires further explanation than what is provided by the texts of Ibn Sabʿīn which are known in modern research.

Sometimes sources produced by other people than the person in question himself are more revealing. In this case we can refer to a number of passages in medieval biographical dictionaries. The only relevant information most of them provide with respect to an "Ibn Sabʿīn Mahdi" is that no mention is made of anything like this. Some of the sources mention that Ibn Sabʿīn got into trouble in various places because of his radical and heretical ideas, but not because of any eschatological propaganda. The only exception is al-Maqqarī (d. 1632).[25]

---

22 Ibn Sabʿīn, *Budd al-ʿārif*, p. 99.
23 Ibn Sabʿīn, *Budd al-ʿārif*, p. 98.
24 Akasoy, *Philosophie und Mystik*, p. 361 (Arabic) / p. 457 (German).
25 For the follwing passage: *Nafḥ al-tīb min ghuṣn al-Andalus al-ratīb wa-dhikr wazīrihā Lisān al-dīn al-Khatīb,* Ed. Muḥammad Muḥyi al-dīn ʿAbd al-Ḥamīd, 10 vols, Beirut (1967), on Ibn Sabʿīn vol. II, pp. 395–406.

His most famous work, *Nafḥ al-ṭīb min ghuṣn al-Andalus* (*The Pleasant Scent of the Twig of al-Andalus*), is an account of the Muslim past of the Iberian Peninsula and based on material collected by al-Maqqarī in the West which has often not been preserved separately. In his chapter on Andalusians who travelled to the East Maqqarī quotes various sources on Ibn Sabʿīn. In a long and rather enigmatic passage from a *Risāla* ("epistle") by an anonymous author, Maqqarī presents Ibn Sabʿīn as belonging to one of the noblest families of the West, the Banū Sabʿīn, who are related to the prophet.[26] This is the only instance where these Banū Sabʿīn appear. From the other sources it appears that "Ibn Sabʿīn" was rather the name that he gave himself on the basis of mystical ideas.[27] Another possibility is that Ibn Sabʿīn did not belong to the Banū Sabʿīn as a family, but to the Ahl Sabʿīn as a political group.[28] Maqqarī continues quoting the *Risāla* which refers to a prediction of the prophet according to which the people of the West will fight for truth until the Day of Judgement.[29] This *ḥadīth* has been frequently used in the political campaigns in medieval al-Andalus, for example by the Almohad Mahdi Ibn Tūmart.[30] In the *Risāla* quoted by al-Maqqarī Ibn Sabʿīn is identified with these people from the West:

> Nobody from amongst the people of the West is described better by this prediction than Ibn Sabʿīn. He is thus the person alluded to in the words of the prophet. (…) The people of the West are the people of the truth and the people with the purest truth. The scholars of the West possess the purest truth, because they are just, and he who has the purest truth from amongst the scholars is their *muḥaqqiq* and their pole (*quṭb*) around which everything circulates. (…) The people of the West know the

26 Taqī al-Dīn al-Makkī al-Fāsī (*al-ʿIqd al-thamīn fī taʾrīkh al-balad al-amīn*, Ed. Fuʾād Sayyid, 8 vols, Cairo 1385/1966, here vol. V, pp. 326–335) comments on this alleged relation to the prophet's family on the authority of Dhahabī who quotes a certain Abū ʿl-ʿAbbās al-Mayūrqī (a disciple of al-Shādhil) who in turn quotes an anonymous disciple of Ibn Sabʿīn. The claim of such an ancestry is dismissed in the quotation, but it remains unclear who exactly dismisses it.

27 Sabʿīn means "seventy" in Arabic. Ibn Sabʿīn is often associated with al-Būnī, one of the most prominent authors of mystical and magical interpretations of numbers. For the symbolical meanings of seven and seventy cf. Lawrence I. Conrad: "Seven and the *tasbīʿ*. On the implications of numeral symbolism for the study of medieval Islamic history", in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 31 (1988), pp. 42–73. Cf. as well Patrizia Spallino, "Nota sulle *nisbah* di Ibn Sabʿīn", in: *Alifbā* 16 (1994), pp. 83–94.

28 Numbers were very important in the Almohad hierarchy. The highest rank was assigned to a group of ten. Another group were the fifty and possibly the seventy. (Cf. J.F.P. Hopkins, "The Almohad Hierarchy", in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 16 [1954], pp. 93–112.) Vincent Cornell mentions that the "ahl al-sabʿīn" were responsible for Almohad propaganda outside the Muslim West. Cf. his "Understanding is the Mother of Ability: Responsibility and Action in the Doctrine of Ibn Tūmart", in: *Studia Islamica* 66 (1987), pp. 71–103, here p. 95.

29 The *ḥadīth* is recorded in Muslim (*Imāra:* 177) and other canonical collections. Cf. my *Philosophie und Mystik*, p. 68, n. 83.

30 Cf. Nagel, *Im Offenkundigen das Verborgene*, p. 129.

> truth, i.e. the religion, and the truth is the secret of the religion. The *muḥaqqiq* is the secret of the truth, and thus the *muḥaqqiq* is the secret of the religion.

The anonymous author of the *Risāla* continues praising Ibn Sabʿīn's intellectual and spiritual qualities as well as his success in the face of the resistance of his enemies.

We do not know where al-Maqqarī took this *Risāla* from. The anonymous author might have been a disciple of Ibn Sabʿīn. Yet, al-Maqqarī wrote his *Nafḥ al-ṭīb* more than 300 years after Ibn Sabʿīn had died. It is therefore possible that the *Risāla* was written long after Ibn Sabʿīn's lifetime by a member of the Sabʿīniyya. One can hardly conclude from this passage alone that Ibn Sabʿīn developed an eschatological doctrine according to which he as the *muḥaqqiq* was entrusted with the political guidance of the Islamic community. It is, however, the strongest evidence we possess for a messianic dimension of the person Ibn Sabʿīn. Since Massignon dealt in the passage quoted above with the Sabʿīniyya, it is possible that he used a text similar to the anonymous *Risāla* quoted by Maqqarī, but one should always – in particular in cases with contradictory evidence – consider the possibility that Mahdist claims were products of later centuries.[31]

In contrast to the virtual absence of explicit references to Mahdist convictions on the part of Ibn Sabʿīn (except for the rather cryptic remarks quoted by al-Maqqarī), several authors of biographical dictionaries deal with his concept of prophecy.[32] One of the elements which appear in most biographical entries is the following quotation by Ibn Sabʿīn: "It was difficult for the prophet to say: 'There is no prophet after me.'"[33] Ibn Sabʿīn seems to imply that the prophet

31 This has happened for example in the case of the 10th century Sufi Niffarī from Baghdad. Three manuscripts of his *Mawāqif* contain a passage which seems to suggest that Niffarī considered himself a Mahdi. The editor of the text, Arthur Arberry, identified this passage as a later addition. Cf. Arberry's introduction to *The Mawáqif and Mukhátabát of Muḥammad ibn ʿAbdi'l-Jabbár al-Niffari with other fragments*, Edited for the first time, with translation, commentary and indices by Arthur John Arberry, London 1935.

32 For concepts of prophecy which were associated with the idea of a continuity of prophecy after the death of Muḥammad cf. Yohanan Friedmann, *Prophecy Continuous, Aspects of Ahmadi Religious Thought and its Medieval Background*, New Edition, New Delhi/New York 2003; for Sufi contexts Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints, Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn ʿArabi*, Cambridge 1993.

33 "Laqad taḥajjara Ibn Āmina bi-qawlihi lā nabīy baʿdī." (Quoted for example by Dhahabī, *Taʾrīkh al-islām*, Ed. ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmurī, 53 vols, Beirut 1987–2004, here vol. XLIX [1419/1999], pp. 283–287 [no. 313]; Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl ibn Aybak al-Ṣafadī, *Kitāb al-wāfī biʾl-wafayāt,* vol. XVIII, Ed. Ayman Fuʾād Sayyid, Wiesbaden/Stuttgart 1408/1988, pp. 60–64; al-Fāsī, *al-ʿIqd al-thamīn*). The exact wording of this quotation is not clear. Dhahabī quotes a second version where *taḥajjara* is substituted by the equally strange *zarraba.* The anecdote is usually attributed to Ṣafī al-Dīn

himself did not share the orthodox doctrine that he was the "seal of the prophets" (*khatm al-anbiyā'*), i.e. last prophet. Some authors add the remark: "If Ibn Sabʿīn has really said this, he was guilty of heresy. But these utterances were not as bad as what he said about God being the true existence of the existing (= created) things (*ḥaqīqat al-mawjūdāt*)." This last remark refers to Ibn Sabʿīn's radical ontology of the *waḥdat al-wujūd.* As we shall see later, the quotation about the prophet corresponds with one of the most popular reproaches directed against Sufis, namely that they value saints higher than prophets and that, according to them, divine guidance continues in this world through saints.

Some biographical sources include anecdotes about Ibn Sabʿīn imitating the prophet. Ibn Kathīr (1300–1373) mentions that Ibn Sabʿīn waited near the mountain Hira for a revelation because in one of its caves Gabriel came for the first time to the prophet. The same author mentions that Ibn Sabʿīn watched pilgrims performing their circumambulation of the Kaaba and commented: "They are like donkeys walking around a mill, and it would be better if they turned around a mill than around the Kaaba."[34]

According to anecdotes transmitted in other sources, this outrageous behaviour of Ibn Sabʿīn did not constitute a serious threat. Taqī al-Dīn al-Fāsī (1373–1429) quotes in his history of Mecca an anonymous man from the Maghreb who claims that Ibn Sabʿīn had already been punished in this world by the following event in Medina:

> Ibn Sabʿīn wanted to visit the tomb of the prophet (God bless him and grant him salvation). When he arrived at the gate of the prophet's mosque he started bleeding heavily like a woman when she is menstruating.[35] He left, washed himself and returned to the prophet's tomb, but he started bleeding in the same way, and so did

---

Muḥammad Ibn ʿAbd al-Raḥmān al-Urmawī al-Hindī (644/1246–715/1315), for this person cf. Louis Pouzet, *Damas au VIIe/XIIIe siècle*, *Vie et structures religieuses d'une métropole islamique*, Beirut 1988, p. 37.

34 Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa'l-nihāya fī 'l-tārīkh*, 14 vols, 1932–1939, here vol. XIII, p. 261. This might also be a topos of polemical literature. The Muʿtazilite Thumāma ibn al-Ashras is reported to have seen men hastening to the Friday prayer and called them "donkeys and cows", cf. Sarah Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam, Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī and their Impact on Islamic Thought*, Leiden 1999, p. 14.

35 Sic (*ḥayḍ*). I have no explanation for Mehren's translation as "vomissements de sang" (Cf. August Ferdinand Mehren, "Correspondance du philosophe soufi Ibn Sabʿīn Abd oul-Haqq avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen, publiée d'après le manuscrit de la Bibliothèque Bodléienne, contentant l'analyse générale de cette correspondance et la traduction du quatrième traité sur l'immortalité de l'âme", in: *Journal Asiatique* 7. sér. 14 [1879], pp. 341–454, here p. 354) and accordingly Fauré in his article on Ibn Sabʿīn in the *Encyclopaedia of Islam.* Ibn Sabʿīn does not refrain from entering the mosque because he is bleeding but because a menstruating woman is impure and not allowed to perform religious duties like prayer or fasting. Such an attribution of female characteristics has an equivalent in anti-Jewish polemics.

> his riding animal. Therefore he was unable to visit the tomb of the prophet (God bless him and grant him salvation).[36]

Ibn Sabʿīn, it seems, has been punished by being temporarily transformed into a woman, which should turn any claim of prophetical or messianic qualities into nonsense.

Another possible source for Mahdist claims of Ibn Sabʿīn are his disciples, as already mentioned in the discussion of the *Risāla* quoted by Maqqarī. Unfortunately though, not much can be said about them at this stage since little research has been done in this field. The most famous disciple of Ibn Sabʿīn, the poet Shushtarī (1212–1269),[37] does not seem to show any traces of eschatological doctrines or veneration for his master as a Mahdi. The same applies to a lesser known figure, the master of the Sabʿīniyya in Damascus, Ibn Hūd (1263–1300).[38] Yet, this Badr al-Dīn ibn Hūd points to a different possible connection of Ibn Sabʿīn with political upheavals. Badr al-Dīn was the nephew of Abū ʿAbdallāh ibn Hūd al-Mutawakkil, who had led in 1228 a successful rebellion against the Almohads in Murcia. Ibn Sabʿīn's decision to leave his native region coincided with the death of this Abū ʿAbdallāh in 1238.[39] The death of the ruler might have even provoked Ibn Sabʿīn's migration. Another local rebel who is frequently associated with Ibn Sabʿīn is a certain Ibn Aḥlā in Lorca. He is usually identified as a disciple of Ibn Sabʿīn, but the ages of the two people involved suggest that he was rather his teacher. Neither Ibn Hūd nor Ibn Aḥlā are known to have claimed power on grounds of apocalyptic expectations or declared themselves Mahdis.

There is only one exception in the wider circle of Ibn Sabʿīn, a certain Ibn Abī Wāṭīl who is mentioned by Ibn Khaldūn (1332–1382) in his *Muqaddima.*[40] According to Ibn Khaldūn, this disciple of Ibn Sabʿīn wrote a commentary on a book by Ibn Qasī, an Andalusian mystic of the first half of the 12th century. Ibn Qasī declared himself a Mahdi and rebelled against the

36 Al-Fāsī, *al-ʿIqd al-thamīn*, cf. above.

37 Louis Massignon, "Investigaciones sobre Šuštarī, poeta andaluz, enterrado en Damietta", in: *al-Andalus* 14 (1949), pp. 29–57.

38 About this Ibn Hūd cf. Joel Kraemer, "The Andalusian Mystic Ibn Hūd and the Conversion of the Jews", in: *Israel Oriental Studies* 12 (1992), pp. 59–73.

39 In the same year a disciple of Ibn Rushd, Sahl al-Azdī, left Murcia for Granada. This coincidence might point to an early involvement of Ibn Sabʿīn in philosophical studies. Cf. my *Philosophie und Mystik*, pp. 287sq.

40 Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah, An Introduction to History*, Translated from the Arabic by Franz Rosenthal, 3 vols, Princeton ²1967, here vol. II, pp. 186sqq.

Almoravids but gave his claim up when he joined forces with the Almohads.[41] Ibn Qasī expounded his eschatological ideas in his *Kitāb fī khalʿ al-naʿlayn* (*The Book of the Removal of the Two Sandals*) which gained popularity in Muslim Spain. Ibn ʿArabī wrote a commentary on it, and Ibn Khaldūn issued a *fatwā* in which he ordered it to be burned.[42] Another evidence of the popularity of this work is the commentary by Ibn Abī Wāṭīl, the otherwise unknown disciple of Ibn Sabʿīn. There are no traces left of this commentary except for the passages quoted by Ibn Khaldūn which list different predictions concerning the arrival of the Mahdi, none of them with explicit reference to contemporary people or events.

Nowhere does Ibn Khaldūn claim that Ibn Abī Wāṭīl identified Ibn Sabʿīn with the Mahdi or that Ibn Sabʿīn himself pretended to be this Mahdi. On the contrary, in his account of the Hafsid dynasty in his *History* Ibn Khaldūn mentions the letter of acknowledgement sent by the Sherif of Mecca, Abū Numayy, to the Hafsid al-Mustanṣir (reg. 1249–1277).[43] Curiously, this letter had been written for Abū Numayy by nobody other than Ibn Sabʿīn. The details of this connection are still unknown, but according to al-Maqqarī Ibn Sabʿīn recognised al-Mustanṣir as the Mahdi in this account of Ibn Khaldūn: "It is a long passage, which includes eloquent phrases and puns. Their only purpose is to suggest that Mustanṣir is the Mahdi who is announced in the prophetical traditions."[44] The word "Mahdi" is not mentioned in Ibn Sabʿīn's letter, but there are in fact some quotations which refer to a prediction of the prophet regarding the arrival of a powerful and rich king in the West at the end of times.[45]

A comparison of Ibn Sabʿīn with other mystics from al-Andalus reveals that it was not uncommon for an author to deal with the imminent arrival of a Mahdi sometimes suggesting that this Mahdi is different from the author, at other times that the author is identical with the Mahdi. A change of political allegiances was quite common for Sufis in the Arab West who were often trained as "traditional" scholars (*ʿulamāʾ*) in Islamic sciences and loosely connected with

41 Josef Dreher, *Das Imamat des islamischen Mystikers Abūlqāsim Ahmad ibn al-Ḥusain ibn Qasī (gest. 1151), Eine Studie zum Selbstverständnis des Autors des "Buchs zum Ausziehen der beiden Sandalen" (Kitāb Halʿ an-naʿlain)*, Bonn 1985.

42 Ibn Khaldūn, *Shifāʾ al-sāʾil li-tahdhīb al-masāʾil*, Ed. Muḥammad ibn Tāwīt al-Ṭanjir, Ankara 1957, pp. 62–63, 110–111, 133–134. French translation in: Mohamed-Aziz Lahbabi, *Ibn Khaldûn*, Paris 1968, pp. 184–185.

43 Al-Mustanṣir claimed the title of Caliph in 1253. Cf. Robert Brunschvig, *La Berbérie Orientale sous les Ḥafṣides des origines à la fin du XVe siècle*, 2 vols, Paris 1940–1947, here vol. I, pp. 45–47.

44 *Nafḥ al-ṭīb min ghuṣn al-Andalus*, cf. above, footnote 25.

45 Ibn Khaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, Ed. Beirut 1959, 7 vols, here vol. 6, pp. 639sq.

local courts.[46] It is not unlikely that they supported a political leader on the grounds of apocalyptic expectations in one phase of their lives and directed their followers in another phase to a veneration of themselves as the awaited Mahdi.

Biographical sources mention furthermore conflicts between Ibn Sabʿīn and both the Mamluk ruler of Egypt, al-Ẓāhir Baybars (reg. 1260–1277), and the Rasulid king of Yemen, al-Muẓaffar Yūsuf (reg. 1249–1295). As F.E. Peters points out in his history of Mecca,[47] during the years of Ibn Sabʿīn's stay in the holy city there was an ongoing struggle for the authority in the Hijaz between Mamluks and Rasulids, especially in the years around 1270, the year of Ibn Sabʿīn's death. Mamluks and Rasulids tried to gain the support of the notables of the region. The sources suggest several cases in which Ibn Sabʿīn and Baybars clashed. According to Ṣafī al-Dīn al-Urmawī al-Hindī, Ibn Sabʿīn mentioned in a conversation on philosophy that Baybars hated him because he belonged to the notables (*ashrāf*) of Mecca.[48] Fāsī claims that a son of Ibn Sabʿīn was arrested by Baybars who was appalled by the views of the father. Furthermore he mentions a confrontation during Baybars' pilgrimage in 1269. Ibn Sabʿīn's involvement in Abū Numayy's support for the Hafsids might suggest that he countered the Mamluks' claim for the Caliphate and incurred because of this Baybars' hatred. As far as I can see, none of the studies on Baybars mentions Ibn Sabʿīn, and there are no particular difficulties described in the accounts of his pilgrimage. Some studies mention that Baybars attempted to mediate during his pilgrimage between Abū Numayy and his uncle and co-ruler Idrīs ibn Qatāda. This attempt turned out to be without success, and Abū Numayy killed his uncle soon after Baybars left the Hijaz.[49] Ibn Sabʿīn is nowhere mentioned as being involved in this particular conflict, but he might as well have participated in one of these more local struggles. Lisān al-Dīn ibn al-Khaṭīb for example reports in his history of Granada that it was Ibn Sabʿīn's fear of the ruler of Medina which made him refrain from visiting the holy city.[50] The Mamluk ruler

46 Cf. 'Patronage für Mystiker und Philosophen im arabischen Westen', in: Ulrich Oevermann, Johannes Süßmann, Christine Tauber (eds.), *Die Kunst der Mächtigen und die Macht der Kunst*, Berlin 2007, pp. 73–87.

47 *Mecca, A Literary History of the Muslim Holy Land*, Princeton 1994, pp. 148–150 on Abū Numayy and Baybars. Cf. as well Gerald de Gaury, *Rulers of Mecca*, New York 1951, pp. 91sqq. on the negotiations between Baybars, Abū Numayy and his uncle Idrīs.

48 Quoted by Dhahabī. For Ṣafī al-Dīn al-Urmawī al-Hindī cf. above, footnote 33. Kutubī and Fāsī also quote this story, Fāsī on account of Mayūrqī. This story might be connected with the claim that Ibn Sabʿīn belonged to the descendants of the prophet, cf. above, footnote 26.

49 Peters, *Mecca*, p. 150.

50 Ibn al-Khatīb, *al-Iḥāta fī tarīkh Gharnāta*, Ed. Muḥammad ʿAbdallāh ʿInān, 4 vols, Cairo 1978, here vol. IV, pp. 31–38. The anecdote of Ibn Sabʿīn menstruating quoted above

of Egypt was certainly a very powerful figure, and Ibn Sabʿīn's influence in Mecca might have not been significant enough to leave traces in Baybars' biographies. Yet, there is something else which supports the idea of Baybars' enmity: when Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī left Mecca he was made Shaykh of the Madrasa al-Kāmiliyya in Cairo, a *Dār al-Ḥadīth* founded in 1229 to defend Sunni Orthodoxy. With this appointment Baybars might have supported the personal opposition against Ibn Sabʿīn as well as a doctrinal movement opposed to radical Sufism.[51] Before his departure from the Hijaz Quṭb al-Dīn might have been involved in the struggle for Meccan allegiances and have supported Baybars' position.

Ibn Sabʿīn's influence on Abū Numayy may also have been a reason for the enmity with potentates from Yemen. The biographical sources offer contradictory information about this: al-Bādisī reports that it was the ruler of Yemen who had Ibn Sabʿīn poisoned. Other sources repeat the quotation of Ṣafī al-Dīn al-Urmawī al-Hindī in which Baybars is mentioned and in which Ibn Sabʿīn adds: "The ruler of Yemen is convinced of me, but his wazīr is a *ḥashwī* and hates me."[52] These quotations suggest that Ibn Sabʿīn was admired and/or hated in Yemen because of his convictions more than because of his involvement in Meccan politics. The scarceness and ambiguity of information leave the possibility open that this was merely Ibn Sabʿīn's way of viewing things. An explanation for Ibn Sabʿīn's troubles in Mecca which – as far as I can see – finds little support in the sources but nevertheless deserves being mentioned is Taftāzānī's suggestion that these difficulties arose from Abū Numayy's support for the Fatimids, or, which might amount to the same, from Ibn Sabʿīn's Shiite tendencies.[53] One should keep in mind that not even the relation between Abū Numayy and Ibn Sabʿīn has been sufficiently explained. The Arabic sources describe the Sherif of Mecca as a foolish man who was easily impressed by Ibn Sabʿīn's tricks,[54] but this seems little convincing.

There are numerous open questions in the biography of Ibn Sabʿīn, a man who died in Mecca in 1270, according to some sources by slitting his wrists. The fact that he travelled from al-Andalus to such a far-away place does not tell us

from Fāsī suggests that he finally made it to Medina. Maqqarī quotes an anonymous source which claims that Ibn Sabʿīn went there on a hidden path.

51 There are other examples which suggest that Baybars' piety did not make him refrain from supporting charismatic and "extravagant" Sufis, cf. Knysh, *Ibn ʿArabī in the Later Islamic Tradition*, pp. 50sq.

52 *Ḥashwī* is an expression for a scholar of poor quality, cf. the article in the *Encyclopaedia of Islam*.

53 Abū al-Wafā al-Taftazānī, *Ibn Sabʿīn wa-falsafatuhu al-ṣūfiyya*, Beirut 1973, p. 52.

54 Ibn Kathīr and al-Fāsī. Fāsī and Bādisī (*al-Maqṣad al-sharīf fī dhikr ṣulaḥāʾ al-Rīf*, Ed. Saʿīd Aḥmad Iʿrāb, Rabat 1402/1982, pp. 32, 34–35 and 69) also mention that Ibn Sabʿīn served Abū Numayy as a physician.

anything about the motives of this journey, even though several authors mention conflicts with local political authorities or with scholars. It is likely that the exact reasons for the constant change of places have not been recorded in the sources. Eschatological claims may help us to understand the biography, but there are hardly any indications of such claims and one would have to argue *ex silentio* that the absence of such indications implies a Mahdist claim which was not successful.

Given these uncertainties, one would have good reason to ask whether one should consider a possible Mahdist claim of Ibn Sabʿīn at all. The problem of such a considerable lack of reliable information however affects not only our knowledge of Ibn Sabʿīn, but also many other similar cases – one might even say, the majority of the Western Sufis. Contradicting interpretations have been presented, for example, in respect to two Sufis who were deported by the Almoravids from al-Andalus to Marrakech, Ibn Barrajān and Ibn al-ʿArīf. With these two men, a third person is associated, a certain Abū Bakr al-Mayūrqī, because he seems to have been deported to Marrakech in the same year, 1141.[55] Yet nothing is certain about the reasons for their deportations. It might have been a preventive measure of the Almoravids to avoid a future Mahdist rebellion, but the sources support this interpretation as much or as little as they do in the case of Ibn Sabʿīn. In all these cases, if ones takes into account the eschatological Andalusian *Zeitgeist* which has been described at the beginning of this article, one finds at least a good explanation for the persecution of potential Mahdis, especially if their ways of expressing their ideas was as ambiguous as in the case of Ibn Sabʿīn.

Shiite influences in radical Sufism – the polemics of Ibn Khaldūn

As I have mentioned at the beginning of my article, the interpretation of Ibn Sabʿīn as a person who claims to be a Mahdi is not recent. A medieval author who linked the radical Sufis of the Arab West and Mahdism is the already mentioned Ibn Khaldūn (d. 1378/9). In his *Muqaddima* he gives a short account of recent tendencies in Islamic mysticism which (like Qasṭallānī) he contrasts with its pious origin. According to Ibn Khaldūn, the early Sufis dedicated themselves to a pious and therefore praiseworthy asceticism, whereas contemporary Sufis had been corrupted by Shiism:

55 These deportations play an important role in Asín Palacios's theory of a "school of Almería" (*Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, Madrid 1914). The assumptions which led to this theory have been corrected by recent research. Cf. Claude Addas, "Andalusī Mysticism and the Rise of Ibn ʿArabī", in: Salma Khadra Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden 1992, pp. 909–933 and Maribel Fierro, "Opposition to Mysticism".

> Among the later Sufis, removal (of the veil, *kashf*) and matters beyond the veil of sense perception likewise came to be discussed. A great many Sufis came to speak about incarnation and oneness. This gave them something in common with the Imāmiyyah and the extremist Shīʾah who believed in the divinity of the imams and in the incarnation of the deity in them.[56]

Ibn Khaldūn interprets the metaphysical concept of the oneness of being, the *waḥdat al-wujūd*, as an epistemological claim with political implications. He relates the veneration for holy men in Sufism to the Shiite Imam. According to both groups a presence of the divine in certain people makes them capable of insights which go beyond ordinary human sensory perception. With these exceptional epistemological capacities the Sufi saint and the Shiite Mahdi have an exceptional function in Muslim society. Through their presence the believers will feel the grace granted by God to the early Muslims in the time of the prophet.

A Mahdi does not necessarily imply an apocalyptic dimension.[57] In the Islamic tradition a Mahdi can be an eschatological figure, but he may as well be a *mujaddid*, a revivalist of true Islam. The Shiite twist in Sufi doctrines, however, seems to go along with an imminence of the last hour, at least according to Ibn Khaldūn. He does not simply compare the Shiite Imam Mahdi and the Sufi saint but rather assumes that for Sufis under Shiite influence they are the same person since the Sufis identify the Fatimi messiah with their own supreme saint or "pole" (*quṭb*). For the Sufis, this head of the hierarchy of saints is a manifestation of the divine and a mediator between God and mankind.[58]

The idea of a pole of saints has been defended by the most influential Sufi of Islamic history, Ibn ʿArabī, a compatriot and contemporary of Ibn Sabʿīn. According to some of Ibn ʿArabī's writings, the pole is identical with the Mahdi as an intermediate apocalyptic figure who restores the God-given order of the world before the ultimate Mahdi appears. Whether or how far Ibn ʿArabī identified himself with this pole is not certain. One of the key texts for understanding the character of Ibn ʿArabī's personal mission is his *The Fabulous Gryphon on the Seal of the Saints and the Sun [Rising From] the West*, written in his final years in the Muslim West between 595 and 597 of the Hijra (between 1198 and 1200 of the Common Era), shortly before the beginning of a new century for the Muslims and shortly before he emigrated to the East. Some

---

56 Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah, An Introduction to History*, Translated from the Arabic by Franz Rosenthal, 3 vols, Princeton ^{2}1967, here vol. II, pp. 186sqq. For Ibn Khaldūn cf. as well Knysh, *Ibn ʿArabī in the Later Islamic Tradition*, pp. 184sqq, esp. pp. 191sqq; Erwin I. J. Rosenthal, "Ibn Jaldūn's Attitude to the Falāsifa", in: *al-Andalus* 20 (1955), pp. 75–85; Maya Shatzmiller, *L'Historiographie mérinide. Ibn Khaldūn et ses contemporains.* Leiden 1982, pp. 96sqq about Ibn al-Khatīb and Ibn Khaldūn.

57 Cf. the article on *Mahdi* in the *Encyclopaedia of Islam* by Wilferd Madelung.

58 Cf. the article on *Quṭb* in the *Encyclopaedia of Islam* by Frederick de Jong.

passages in the *The Fabulous Gryphon* clearly have eschatological implications. The author deals with a "seal of sainthood" who bears the characteristics of a Mahdi, but the text is full of enigmatic allusions and without any clear prediction. According to Gerald Elmore's interpretation, Ibn ʿArabī might have identified himself with the fabulous gryphon, a "sun rising from the West" and presented himself as such when he arrived in the East.[59] According to Muslim beliefs, a *mujaddid* will appear to renew Islam at the beginning of each century. It is not unlikely that Ibn ʿArabī considered himself the *mujaddid* of the seventh century, but if so he kept this belief much to himself and did not declare himself openly a Mahdi.

In his *Muqaddima*, Ibn Khaldūn quotes from *The Fabulous Gryphon* on the authority of Ibn Abī Wāṭīl's commentary on Ibn Qasī's *Kitāb fī khalʿ al-naʿlayn* (cf. above). According to his account of the *Fabulous Gryphon*, as cited in the *Muqaddima*, the era of prophecy is followed by a *khilāfa*, an age of sainthood which is superseded by a corrupt age, *mulk.* This *mulk* is interrupted by the short reign of the seal of saints who restores the original order. Only after the second phase of corrupt rule the ultimate Mahdi arrives and the last fight before the Day of Judgement takes place.[60] Another piece of information that Ibn Khaldūn drew from Ibn Abī Wāṭīl is that Ibn ʿArabī explained his famous doctrine of the two bricks in the *Fabulous Gryphon* which illustrates his views on the relation between prophecy and sainthood. I will come back to this doctrine later. Ibn ʿArabī does not mention it in the *Fabulous Gryphon*, and it seems quite probable that Ibn Khaldūn relied for his knowledge of Ibn ʿArabī not on the writings of Ibn ʿArabī himself, but on Ibn Abī Wāṭīl. Since he is identified as a disciple of Ibn Sabʿīn, one could assume that these apocalyptic ideas, as well as the methods to establish the arrival of the Mahdi, have a basis in Ibn Sabʿīn's doctrines. It seems more likely, however, that they were inspired by the text Ibn Abī Wāṭīl commented on, Ibn Qasī's *Book on the Removal of the Two Sandals*, which deals extensively with these issues.

In any case, none of these authors betrays the decisive influence of Shiism on Western Sufis claimed by Ibn Khaldūn. There are certainly phenomenological parallels between the Sufi saint and the Shiite Imam, but these do not imply a direct influence but might also be due to a common Neoplatonic heritage or a connection at an early stage.[61] Ibn Khaldūn's claim of Shiite

59 Gerald T. Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time*, Ibn al-ʿArabī's *Book on the Fabulous Gryphon*, Leiden/Boston/Cologne 1999, pp. 189sqq, cf. as well about sainthood pp. 131sqq.

60 Knysh, *Ibn ʿArabī in the Later Islamic Tradition*, pp. 193sq. According to Knysh, Ibn Abī Wātīl's commentary on Ibn Qasī's book might have been Ibn Khaldūn's only source for Ibn ʿArabī's doctrines.

61 The *Rasāʾil* of the Ikhwān al-ṣafāʾ, a Neoplatonic encyclopaedia written in 10th century Baghdad with Ismaili influences, were early introduced to al-Andalus where they had an

influences seems exaggerated and the textual basis of this claim rather shaky. Yet, he observed phenomena among mystics of his time which have also been emphasised by modern scholars. One of these phenomena is the tradition of holy men in the Arab West which was particularly popular among mystics. As representatives of an anthropological approach to Andalusian history have pointed out, this phenomenon is still very prominent in the Maghreb.[62] According to Ernest Gellner these holy men constitute alternative authorities in urban spheres, where they pose a threat to the authorities of Sunni orthodoxy, equally in the Middle Ages and in modern times. Yet, this alternative authority of the holy men is hardly sufficient to explain the existence of mystical Mahdist movements with or without explicit eschatological implications such as the one of Ibn Qasī.

At least one other genuinely Islamic concept must be taken into account in order to explain the dynamics of ideological conflicts in the Muslim West, namely the *amr bi'l-ma'rūf wa'l-nahy 'an al-munkar.*[63] This doctrine, usually translated as "commanding right and forbidding wrong", has its basis in the Koran and establishes the duty of every Muslim not only to take care of his own behaviours but also to make sure that his fellow Muslims do not neglect their duties. This concept has been frequently evoked by the protagonists of the confrontations in the 12th and 13th centuries, though not always in the same way. The Almohad Mahdi Ibn Tūmart employed it in a very drastic, violent sense, whereas the *amr* turned into a principle of charity for the mystic Abū 'l-'Abbās al-Sabtī in 13th century Ceuta.[64]

---

enormous impact. Cf. my *Philosophie und Mystik*, pp. 323sqq. According to David Raymond Goodrich, Ibn Qasī adopted elements of ancient philosophy from the *Rasā'il*, but there are no traces of their Ismailism. Complex mathematical calculations regarding the arrival of the Mahdi are, for example, absent from Ibn Qasī's writings. (*A 'Sufi' Revolt in Portugal, Ibn Qasī and his Kitāb Khal' al-na'layn*, PhD thesis, Columbia University, 1978, pp. 46sqq.) This, however, does not diminish the eschatological character of these texts.

62 The key text of the anthropological paradigm of Andalusian history is Ernest Gellner's *Muslim Society* (Cambridge 1983, cf. pp. 114–130). A more recent author who makes use of this paradigm is Madeleine Fletcher. ("Al-Andalus and North Africa in the Almohad Ideology", in: Salma Khadra Jayyusi [ed.], *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden 1992, pp. 235–258.) Cf. as well the criticism of this paradigm by Vincent Cornell in his *Realm of the Saint, Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin 1998, pp. XXIsqq. Cornell ascribes to Gellner an "anthropological disposition to favour the present over the past" (p. XXVII).

63 Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge 2001; Mercedes García-Arenal, "La práctica del precepto de *al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar* en la hagiografía magrebí", in: *al-Qantara* 13 (1992), pp. 143–165.

64 Adolphe Fauré, "Abū-l-'Abbās as-Sabtī (524–601/1130–1204), la justice et la charité", in: *Hespéris* 43 (1956), pp. 448–456.

The involvement of mystics in political unrests seems to be to a certain degree peculiar to Sufis in the Arab West. As Sara Sviri has pointed out, dealing with an eschatological future is not typical of Islamic mystics. They are rather concerned with their immediate spiritual surroundings: their own mystical path, their own experience, their own present.[65] According to Sviri, this involvement in a very personal experience of the union with the divine implies that "mystics who live in keeping with this vision are not inclined to be drawn into spectacular acts of power or to outline complex theosophical systems".[66] This analysis is certainly true for the early Eastern Sufis Sviri has based her research on, but it may be questioned to what extent her conclusions should be applied to Western Sufism.

The significant presence of Sufi movements with eschatological claims, on the other hand, does not imply that every Western Sufi should be interpreted within this scope. There is no evidence that the already mentioned Abū ʾl-ʿAbbās al-Sabtī in Ceuta made messianic claims, and the same applies to other major figures of Western mysticism like Abū Madyan (1126–1197) or al-Rundī (1333–1390). Others such as Shādhilī (ca. 1196–1258) show a similar ambiguity as Ibn Sabʿīn. Shādhilī claimed to count the prophet among his ancestors and was blamed by the *ʿulamāʾ* of Qairawān for considering himself a "Fatimi". Yet, his writings reveal a traditional Sufism which gives clear priority to Koran and *sunna* over the individual mystical experience and rejects the cult of saints as idolatry.[67] The political activism of a significant number of Sufis however explains the reactions of political authorities as well as the critical attitude of the polemicists. Ibn Khaldūn might not have been familiar with Ibn ʿArabī's writings, yet he attributes eschatological doctrines to him. This makes sense only if one takes a certain general eschatological *Zeitgeist* of al-Andalus into account.[68]

Philosophical influences in radical Sufism – the polemics of Ibn Taymiyya

Beside Ibn Khaldūn the other prominent critic of radical Sufism in the Middle Ages was the "orthodox"[69] Egyptian theologian Ibn Taymiyya (d. 1327). Unlike Ibn Khaldūn, Ibn Taymiyya was familiar with the texts of Ibn ʿArabī. Ibn

65 Sara Sviri, *The Taste of Hidden Things, Images on the Sufi Path*, Inverness, Cambridge ²2002, p. 16. Sviri quotes al-Qushayrī, a Sufi of the 11th century: "The Sufi is the child of the moment. (…) The poor (of heart, *al-faqīr*) is not concerned with his past or with his future; he is concerned with the moment in which he is." For this idea cf. also Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, p. 38.

66 Sviri, *The Taste of Hidden Things*, p. 22.

67 Cf. the article on Shādhilī by Pierre Lory in the *Encyclopaedia of Islam.*

68 Knysh, *Ibn ʿArabī in the Later Islamic Tradition*, p. 195.

69 For this term cf. Alexander Knysh, "'Orthodoxy' and 'Heresy' in Medieval Islam: an Essay in Reassessment", in: *Muslim World* 83 (1993), pp. 48–67.

Taymiyya shared Ibn Khaldūn's idea of an originally pious and ascetic Sufism which was corrupted by later mystics. Part of this corruption is a radicalisation of metaphysical ideas such as the belief in what Ibn Khaldūn calls "incarnation", i.e. the incarnation of God in His creation, or "oneness", i.e. the oneness of existence already mentioned. Like Ibn Khaldūn Ibn Taymiyya traces this radicalisation back to al-Ḥallāj and identifies Ibn Sabʿīn as its most notorious advocate among contemporary Sufis.[70] Ibn Taymiyya's attention was also caught by the famous doctrine of the two bricks, explained by Ibn ʿArabī in the following passage from his *Fuṣūs al-ḥikam:*

> The Prophet likened the office of prophet to a wall of bricks, complete except for one brick. He himself was the missing brick. However, while the Prophet saw the lack of one brick, the Seal of Saints perceived that two bricks were missing. The bricks of the wall were of silver and gold. Since he saw himself as filling the gap, it is the Seal of Saints who is the two bricks and who completes the wall. The reason for his seeing two bricks is that, outwardly, he follows the Law of the Seal of Apostles, represented by the silver brick. This is his outer aspect and the rules that he adheres to in it. Inwardly, however, he received directly from God what he appears [outwardly] to follow, because he perceives the divine Command as it is [in its essence], represented by the golden brick. He derives his knowledge from the same source as the angel who reveals it to the Apostle.[71]

The representation of the prophet by the silver brick and of the saint by the golden brick became one of the most important targets of polemics against Ibn ʿArabī and radical Sufism. But the esoteric interpretation of prophecy by the Sufis was only one reason for Ibn Taymiyyah's condemnation. An aspect which is often disregarded is the reproach of an influence of philosophy on Islamic mysticism.

Muslim philosophers, most prominently al-Fārābī (d. 950) and Ibn Sīnā (980–1037), have explained prophecy in terms of their epistemology and established that it was an exceptional contact between the human intellect and the active intellect.[72] In his *Book on Prophecy* Ibn Taymiyya claims that this philosophical concept had repercussions on the radical Sufis:

---

70 Generally speaking, it is difficult to understand polemics against Ibn Sabʿīn without taking critical reactions against Ibn ʿArabī into consideration. Ibn ʿArabī's impact on Muslims from Spain to India was enormous, and so were the critical reactions. Ibn Taymiyya, the most prominent opponent of these Sufis, credited him at least with his exceptional knowledge of prophetical traditions. Ibn Sabʿīn enjoyed no such concessions and appears rather as a radical version of Ibn ʿArabī. This view seems less based on Ibn Sabʿīn's teachings, but on his relation to Ibn ʿArabī in the polemical tradition. Cf. the study by Alexander Knysh (*Ibn ʿArabī in the Later Islamic Tradition*).

71 Ibn ʿArabī, *The Bezels of Wisdom*, Translation and Introduction by R.W.J. Austin, London 1980, pp. 66sq.

72 For philosophical concepts of prophecy cf. Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam. Philosophy and Orthodoxy*, (Ethical and religious classics of East and West; 21) London 1958,

> Some philosophers did not value prophecy properly. Under their influence certain Sufis who defend *taḥqīq* such as Ibn ʿArabī and Ibn Sabʿīn were misled. They were convinced of their doctrine (of prophecy) and interpreted it in a mystical way (*taṣawwufū ʿalayhi*). Because of this Ibn ʿArabī said that the saints were better than the prophets and that the prophets and the other saints took their doctrine of the unity of God from the seal of the prophets and that he took (it) from the source (*maʿdin*) from which the authority (*mulk*) was taken which had been revealed to the prophet. According to him, this authority is the imagination (*khayāl*) in the soul, and according to them it is Gabriel. This imagination follows the intellect, so that according to them, the prophet takes from this imagination what he hears from the voice in his soul.[73]

Whereas the identification of the radical ontology of *waḥdat al-wujūd* with al-Ḥallāj might not have been established before Ibn Sabʿīn's personal enemy Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī, the reproach of mixing mysticism with philosophy clearly had a longer tradition[74] and gained popularity during the campaign of the Almoravids against the mystical writings of the famous theologian al-Ghazālī (1058–1111). Abū Bakr al-Ṭurṭūshī (1059–1126), a jurist from Tortosa, encouraged the Almoravids to burn al-Ghazālī's opus magnum, *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* (*The Revivification of Religious Sciences*), for its dubious philosophical elements. Ṭurṭūshī rejected the use of logic for the defence of Islamic doctrines and compared it with using urine for washing one's garment.[75] Later, al-Ghazālī turned into a key figure in the propaganda of the Almohads. His fame as a reformer of Islamic theology is based on his integration of Greek logic into Islamic sciences which was fundamental for the rationalist ideology of the Almohads. Additionally, al-Ghazālī's later conversion to Sufism offered the Almohads an opportunity to integrate the anti-Almoravid sentiments of Andalusian mystics like Ibn Qasī. This role of al-Ghazālī is reflected in Ibn Sabʿīn's *Sicilian Questions* where he quotes both a mystical text and a philosophical compendium by al-Ghazālī.[76] Even though Ibn Taymiyya does not point out these connections explicitly, he criticises the Mahdi of the

pp. 11sqq; Hans Daiber, "Prophetie und Ethik bei Fārābī (gest. 339/950)", in: Christian Wenin (ed.), *L'Homme et son univers au moyen âge*, Actes du septième congrès international de philosophie médiévale (30 août – 4 septembre 1982), vol. II, Louvain-la-Neuve 1986, pp. 729–753; Frank Griffel, "al-Ǧazālī's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into Ašʿarite Theology", in: *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004), pp. 101–144.

73 Ibn Taymiyya, *Kitāb al-nubuwwa*, Cairo 1346 h., p. 172. Cf. also Rahman, *Prophecy in Islam*, p. 102.

74 Cf. my article "The al-Ghazālī Conspiracy: Critical Reactions to Western Sufism in the Eastern Mediterranean", to be published in the proceedings of the conference "Post-Avicennian Philosophy and Science", held at Bar Ilan University, 21st-23rd November 2005.

75 Cf. Maribel Fierro's introduction to her translation of Ṭuṭūshī's *Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bidaʿ, El libro de las novedades y las innovaciones*, Madrid 1993, p. 63.

76 Cf. my *Philosophie und Mystik*, pp. 230sqq.

Almohads, Ibn Tūmart, for his philosophical metaphysics.[77] Following Massignon's expression of a "conspiration ḥallāgienne" I have used the term "conspiration ghazālienne" for these polemics against the philosophisation of theology or mysticism.[78] Similar to the active role of Sufis in political conflicts the impact of the Peripatetic tradition of Islam seems to have been a peculiarity of Sufis in or from the Muslim West.[79]

In the context of Mahdism in al-Andalus and the Maghreb the philosophical tendencies of mystics explain another part of the critical reactions to Ibn Sabʿīn. In one of the biographical sources the connection between Ibn Sabʿīn's imitation of the prophet and the philosophical concept of prophecy is made explicitly. After telling the anecdote of Ibn Sabʿīn waiting next to the mountain Hira for revelation, Ibn Kathīr explains this through Ibn Sabʿīn's adoption of the philosophical notion of prophecy, namely "because of his false conviction that prophecy is acquired as an emanation to the intellect when it is pure" ("…ʿalā mā yaʿtaqiduhu min al-ʿaqīda al-fāsida min anna al-nubuwwa muktasaba wa-annahā fayḍ yafīḍ ʿalā ʾl-ʿaql idhā ṣafā"). The expression "acquired" (*muktasaba*) alone does not suggest a philosophical influence. It might simply mean that a person can become a prophet by his own choice of a particularly virtuous conduct.[80] In Ibn ʿArabī's concept of prophecy for example it could indicate that prophecy could be acquired "by strict adherence to the way of a legislative prophet".[81] The terms "emanation" (*fayḍ*)[82] and "intellect" (*ʿaql*) however clearly point to a philosophical concept of prophecy with a neoplatonic notion, even though the formulation is too short and vague to indicate a particular philosopher.

77 Henri Laoust, "Une *fetwā* d'Ibn Taimīya sur Ibn Tūmart", in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 59 (1960), pp. 157–184, here pp. 166sq. (Arabic) and pp. 177sqq. (French translation).

78 Cf. my *Philosophie und Mystik*, pp. 98sqq. Cf. also above, footnote 74.

79 The question of how philosophy and mysticism were related in medieval Islam is as complex as it is controversial. There are purist views, but also – in my opinion – obvious examples of Sufis using philosophical concepts, for example in Ibn ʿArabī's discussion of dreams, cf. Sara Sviri, "Dreaming Analyzed and Recorded: Dreams in the World of Medieval Islam", in: David Shulman / Guy G. Stroumsa (eds.), *Dream Cultures*, New York 1998, pp. 252–273.

80 Cf. Ṭurṭūshī's criticism against al-Ghazālī, Fierro's introduction (cf. footnote 75), p. 63 and my *Philosophie und Mystik*, p. 233 and above, footnote 13.

81 Friedmann, *Prophecy Continuous*, p. 74. He refers to a passage in the *Futūḥāt al-Makkiyya*.

82 For *fayḍ* as a divine communication in an esoteric context cf. Egbert Meyer, "Ibn ʿArabī begegnet Ibn Rušd. Variationen zum Thema Gotteserkenntnis", in: *Zeitschrift für die Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 3 (1986), pp. 280–334, esp. p. 284 n. 9.

In his philosophical writings, the *Sicilian Questions* and the *Budd al-ʿārif*, Ibn Sabʿīn does not deal with prophecy except for a few short remarks as mentioned above. Therefore it is hardly possible to assess whether he had any sympathies for philosophical concepts of prophecy. On the other hand, had he shown such sympathies, it would be difficult to claim that *taḥqīq* in the *Budd al-ʿārif* implied messianic claims of political relevance. According to Ibn Sabʿīn, in order to become a *muḥaqqiq* one must leave the distinctions of the Peripatetics behind,[83] and this would include a concept of prophecy modelled on a Platonic state.

Conclusion

The Islamic prophet Muḥammad was, as is well known, both a spiritual and a political leader. With his death Muslims were faced with an end of direct divine guidance in both contexts. Textual and human authorities were established as well as methods and rules of interpretation to guarantee the continuation of the religion as established by the Prophet. Shiites, philosophers and Sufis found answers which were different from those of the Sunni "orthodoxy" in decisive aspects. All three groups explained prophecy in terms which allowed a continuation of the divine presence in living people. In two cases, the Shiites and the Sufis, men who claimed to have such prophetic qualities appeared sometimes as Mahdis in eschatological or apocalyptic contexts. Some medieval polemicists deduced from this a more or less connected threat to the Sunni "orthodox" concept of prophecy and its theological and political implications, Ibn Khaldūn emphasising the influence of Shiism, Ibn Taymiyya the philosophical tendencies. It is uncertain how far these authors were informed about Ibn Sabʿīn's biography. They refer only in vague terms to his teachings.

As I have explained in the first part of my article, one cannot exclude the possibility of an eschatological or messianic dimension of Ibn Sabʿīn. It seems more likely, however, that this dimension was based on mere expectations which in turn were based on a general eschatological dynamics in Andalusian history in which Sufis played a significant role. Contemporaries of Ibn Sabʿīn might have drawn the same conclusions as modern scholars: Ibn Sabʿīn got into trouble time and again. He defended radical mystical ideas which claim an extraordinary status for his fellows, the *muḥaqqiqūn*. In Ceuta he gathered poor people and taught them his doctrines. Other Sufis in similar circumstances declared themselves Mahdis.

It is not easy to reconstruct patterns of behaviour in Andalusian history. There are certainly archetypical jurists, philosophers and Sufis, but this does not imply that we should attribute fixed sets of beliefs or behaviour to most people. Somebody could share the juridical doctrines of the *mālikis* yet be a philosopher

83 Ibn Sabʿīn, *Iḥāta* in: Ibn Sabʿīn, *Rasāʾil*, ed. ʿAbd al-Raḥmān Badawī, Cairo 1966, p. 131.

or a mystic at the same time. Being a Sufi in the Muslim West does not necessarily imply openness to other confessions. The mere fact that Ibn Sabʿīn was a Sufi in an environment where there were Sufis who claimed to be Mahdis does not make him one of them.

„…mit dem künfftigen Jüngsten Tag und Gericht vom sünden schlaff auffgeweckt“. Lutherische Apokalyptik zwischen Identitätsvergewisserung und Sozialdisziplinierung (1548–1618)

Volker Leppin

Superintendenten, Professoren, Ärzte: Das Milieu, aus dem in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts apokalyptische Schriften hervorgingen, ist auffällig gut situiert.[1] Es sind nicht die Verlierer der Geschichte, die hier deren Ende herbeischreiben, sondern die Gewinner, die neuen Eliten der sich konfessionalisierenden lutherischen Gesellschaft.[2] Das lässt zumindest ein gerne zur Erklärung apokalyptischer Phänomene herangezogenes Modell schnell ausscheiden: daß sich in der Hoffnung auf das Ende der Welt die Frustration über das Ergehen in eben dieser Welt entlade, daß die brennende Erwartung des Jenseits der Flucht aus dem Diesseits entstamme. Und für die Suche nach Erklärungen ist noch eine andere Beobachtung von Bedeutung: daß nämlich apokalyptisches Denken in der Konfessionalisierungszeit zwar nicht nur, aber doch besonders ausgeprägt im Luthertum begegnet.[3] Man kann dies sogar noch etwas präziser beschreiben: Die in allen drei Konfessionen, dem römischen Katholizismus,

---

1 Siehe zum Sozialmilieu der lutherischen Apokalyptik: V. Leppin, Antichrist und Jüngster Tag (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 69). Gütersloh 1999, 51 f.

2 Zu dem in der Geschichtswissenschaft weitgehend etablierten Konzept der Konfessionalisierung siehe H. Schilling (Hg.), Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“ (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 195). Gütersloh 1986; H.-Ch. Rublack, Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 197). Gütersloh 1992; W. Reinhard/H. Schilling (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 198). Gütersloh 1995; H. Schilling, „Konfessionsbildung“ und „Konfessionalisierung“, Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 42 (1991) 447–463; wichtig sind die kritischen Anmerkungen aus theologischer Sicht von Th. Kaufmann, Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte, ThLZ 121 (1996) 1008–1025, 1112–1121.

3 Hierauf hat bereits H. Lehmann, Endzeiterwartung im Luthertum im späten 16. und im frühen 17. Jahrhundert, in: H.-Ch. Rublack, Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 197). Gütersloh 1992, 545–554, hingewiesen; vgl. auch Dens., Frömmigkeitsgeschichtliche Auswirkungen der ‚kleinen Eiszeit‘, in: W. Schieder (Hg.), Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte (Geschichte und Gesellschaft. Sonderheft, 11). Göttingen 1986, 31–50.

dem entstehenden Calvinismus und dem sich auch erst jetzt als einheitliche Größe formierenden Luthertum gängigen straftheologischen Argumentationsmuster erfuhren im Luthertum eine apokalyptische Zuspitzung.[4] Das heißt: Die Trias von Krieg, Pest und Teuerung konnte man – ebenso wie Astralphänomene und Naturkatastrophen – durchaus gängig als Zeichen der Strafe Gottes verstehen. Daß sie auch Zeichen des Endes waren, stellte eine besondere Pointe in der lutherischen Verkündigung dar.

1. Apokalyptik Luthers und lutherische Apokalyptik

Das berühmte Wort von dem Apfelbäumchen, das er heute noch pflanzen wolle, selbst wenn morgen die Welt unterginge, stammt zwar mit allergrößter Wahrscheinlichkeit nicht von Martin Luther, unter dessen Namen es seit den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts kolportiert wird.[5] Aber es hat für sich, daß es recht gut erfunden ist. Luther war in der Tat von der lebensgeschichtlichen Nähe des Weltendes überzeugt, ja, er sah sein eigenes Tun als Etappe jenes Weges, auf dem Gott die Erde ihrem Ende zuführen wollte:

> UND hie sehen wir, das nach dieser zeit, so der Bapst offenbart, nichts zu hoffen noch zu gewarten ist, denn der Welt ende und aufferstehung der Todten,[6]

schreibt er 1541 in der Vorrede zum Buch Daniel. Die Offenbarung des Papstes, das hieß: die Offenbarung des Papstes als Antichrist. Luther hatte die gängige Antichristlehre des Mittelalters in einer an Wyclif erinnernden Weise modifiziert, indem er den Antichrist nicht als eine einzelne Person in einem Endzeitszenario vorstellte.[7] So hatte ihn prägend für Jahrhunderte Adso von Montier-en-Der vor Augen gestellt.[8] Luther hingegen deutete die klassische biblische Belegstelle für die Lehre vom Antichrist, 2 Thess 2, ganz vor dem Hintergrund seiner eigenen Papstwahrnehmung. Besonders passend war hierfür, daß der Text davon sprach, daß die endzeitliche Gestalt – vom Antichrist ist hier wörtlich nicht die Rede – im Tempel des Herrn auftrete, was natürlich bestens auf den in

---

4 Zur Unterscheidung von Straftheologie und Apokalyptik siehe Leppin, Antichrist (wie Anm. 1), 151–156.

5 S. hierzu M. Schloemann, Luthers Apfelbäumchen? Ein Kapitel deutscher Mentalitätsgeschichte seit dem Zweiten Weltkrieg. Göttingen 1994.

6 WA.DB 11/II,112,11–13.

7 Siehe hierzu H. Preuß, Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik. Ein Beitrag zur Theologie Luthers und zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit. Leipzig 1906, 91–93; zu den mittelalterlichen Hintergründen V. Leppin, Luthers Antichristverständnis vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Konzeptionen, Kerygma und Dogma 45 (1999) 48–63.

8 Siehe zu ihm R. Konrad, De ortu et tempore Antichristi. Antichristvorstellung und Geschichtsbild des Abtes Adso von Montier-en-Der. Kallmünz 1964.

der Kirche agierenden Papst paßte[9] – wenn man denn bereit war, solche Stellen allegorisch auszulegen, was für Luther keineswegs so radikal ausgeschlossen war, wie man es gelegentlich aufgrund seiner frühen hermeneutischen Entwicklungen meint.[10] Aber es ging nicht um den einzelnen Papst, sondern um seine institutionalisierte Päpstlichkeit: Es war, in heutiger Begrifflichkeit, nicht die Person, sondern das System des Papstes, woran Luther dachte, wenn er erklärte, daß der Papst der Antichrist sei. Die einzelnen Personen, mochten sie nun Leo X. oder anders heißen, waren austauschbar, denn der Fehler lag nicht im so oder so qualifizierbaren und letztlich auch veränderlichen Wandel des einzelnen, sondern in dem mit dem Papsttum gesetzten Anspruch, daß es hier eine menschliche Instanz gebe, die legitimerweise über die Auslegung der Schrift zu entscheiden habe. Damit setzte es sich für Luther, wiederum biblisch formuliert, über alles was Gott und Gottesdienst heißt.

Das Fatale war nun aber, daß diese Antichristlichkeit des Papsttums seit Jahrhunderten in dem als Kirche gedeuteten Tempel Gottes wirkte. Wann genau die Mutation des Bischofs von Rom zum antichristlichen Papst eingesetzt hatte, darauf wollte Luther sich nicht genauer festlegen. Gelegentlich nennt er Gregor den Großen,[11] aber es finden sich auch andere Varianten.[12] So oder so bedeutete dies, daß der Antichrist seit Jahrhunderten verborgen in der Kirche tätig war – und nicht, wie es die Antichrist-Vita des Adso wollte, erst dreieinhalb Jahre vor dem Ende öffentlich auftrat. Antichrist war so primär der „Widerchrist“, aber Luther kannte auch die andere Bedeutung: Er war auch „Endchrist“.[13] Denn zwar brachte im Unterschied zur Antichristlegende nicht sein Auftreten die Welt dem Ende näher, aber seine Aufdeckung: eben die oben angesprochene Offenbarung des Papstes als Antichrist. Luther deutete damit die in 2 Thess 2 begegnende Rede vom Offenbarwerden des Antichrist im eminenten Sinne. Hatte die mittelalterliche Tradition dies bloß als Öffentlichwerden, als Auftreten des Antichrist verstanden, so verstand Luther nun darunter einen tatsächlichen Offenbarungsvorgang, letztlich also eine gottgewirkte Erkenntniseröffnung.[14]

Diese war aber letztlich durch ihn selbst erfolgt. Auch wenn es zunächst andere waren, die Luther mit eschatologischen Epitheta belegten: Zwingli vor allem, der ihn als erster als wieder gekommenen Elia pries,[15] so hat doch Luther selbst einen Geschichtsentwurf entfaltet, der seinem Wirken eine herausragende

9 WA 38,220,28–31; 251,27–36; 40/1,619,18–31.
10 Zum Fortwirken allegorischer Deutungen bei Luther siehe K. Hagen, Luther's Approach to Scripture as seen in his „Commentaries“ on Galatians. 1519–1538. Tübingen 1993.
11 WA 54,229,28 f; vgl. E. Schäfer, Luther als Kirchenhistoriker. Ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaft. Gütersloh 1897, 327–329.
12 Z.B. WA 53,154: Gregor VII.
13 WA 50,217,23–35.
14 Siehe hierzu Leppin, Antichrist (wie Anm. 1), 103–109.
15 Corpus Reformatorum 94,114,7.

heilsgeschichtliche Stellung zumaß. Denn die Offenbarung des Papstes als Antichrist war letztlich nichts anderes als die notwendige Implikation der Wiederbringung des Evangeliums: Indem dieses ohne die Verdeckung durch den innerkirchlichen Antichrist zugänglich wurde und sein Zentrum, die Botschaft von der unverdienten Gnade, die dem Menschen allein durch Glauben zuteil wird, offenkundig gepredigt wurde, war der Antichrist in seiner Antichristlichkeit schon aufgewiesen und bekämpft. „Sie ist gefallen!“, diesen Bibelvers deuteten spätere Hagiographen Luthers auf den Reformator selbst[16] und trafen damit sein Selbstverständnis wohl recht gut. Wenn aber tatsächlich mit der Wiederbringung des Evangeliums der Antichrist, wiederum biblisch gesprochen, durch das Schwert seines Mundes (Apk 2,16) gestraft wird, dann kann in der Tat nur noch das Weltende selbst kommen: Der Antichrist ist Endchrist in diesem entscheidenden Sinne.

Daß die Zentralgestalt der Wittenberger Reformation in dieser Intensität die Nähe des Endes verkündete, erklärt sicher zu guten Teilen, warum im Luthertum der zweiten Jahrhunderthälfte das apokalyptische Denken, Predigen und Schreiben unter Lutheranern so verbreitet war – alleinige Erklärung kann es nicht sein.[17] Vielmehr mußte es einen Anlaß geben, der Botschaft Luthers neue Aktualität abzugewinnen. Dieser Anlaß war in der interimistischen Krise gegeben: Kaiser Karl V. hatte den militärischen Erfolg über die protestierenden Reichsstände auf dem Augsburger Reichstag von 1547/48 zur Ausformulierung eines Interims genutzt, das bis zur endgültigen Klärung der durch die Reformation aufgeworfenen Sachfragen durch ein Konzil die Rechtslage im Reich bestimmen sollte. Seine Bestimmungen liefen im Wesentlichen darauf hinaus, daß die Protestierenden sich in allen Dingen wieder an der alten Religion zu orientieren hatten – lediglich die Priesterehe wurde ihnen zugebilligt und die Spendung des Abendmahls unter beiderlei Gestalt. Beide Punkte waren wohl von zu großer symbolischer Brisanz, um sie interimistisch zu regeln. Das mit ihnen verbundene Zugeständnis war offenkundig gering.

Die Folgen dieses Interim waren möglicherweise mentalitätsgeschichtlich intensiver als realpolitisch. Es wurde durchaus nicht überall strikt durchgeführt,

---

16 Siehe etwa Bugenhagens Leichenpredigt auf Luther bei E.W. Zeeden, Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums, II. Freiburg 1952, 14–16. Das Muster blieb erhalten: Auch Johann Gerhard interpretierte, als er 1617 in der Stadtkirche von Jena zum Reformationsjubiläum zu predigen hatte, das Reformationsgeschehen anhand von Apk 14 (siehe Drey Christliche Frewden = Lehr und Lobpredigten In den angestelten Feyertagen des gehaltenen Jubelfests …. Gehalten in der Pfarkirchen zu Jehna Von Johanne Majore …, Johanne Gerhardo …., Johanne Himmelio. Jena: Tobias Steinmann 1618).

17 Siehe zu dieser Fragestellung auch R.B. Barnes, Prophecy and Gnosis. Apocalpticism in the Wake of the Lutheran Reformation. Stanford 1988, 3, der sehr stark Luthers Apokalyptik selbst als Grund für die Apokalyptik des Luthertums annimmt.

aber in bestimmten Kreisen von Lutheranhängern wurde es zum Fanal. Noch aus Augsburg schrieb Christoph Hofmann, der Leibarzt des geborenen Kurfürsten, jetzigen Herzogs im ernestinischen, westlichen Sachsen Johann Friedrich an seinen Herrn, man erlebe nun „den ferlichen anlauff des Teufels und der argen bösen welt",[18] und machte damit deutlich, daß das Interim die katastrophalen Endereignisse einläutete oder beschleunigte. Die Kritik am Interim war einhellig, auch dort, wo man, wie im albertinischen Sachsen, begleitet durch Gutachten Melanchthons, das Interim in einer Weise akzeptierte, die wenigstens die klare lutherische Rechtfertigungslehre in den Vordergrund stellte.[19] Doch gerade hiergegen wandte sich eine Gruppe von Theologen aus dem Wittenberger Kontext, die sich nun in Magdeburg verschanzten und von hier aus den Kampf gegen das Interim und den in ihm und hinter ihm gewitterten Antichrist eröffneten: Jedes Weichen gegenüber dem Interim erschien nun als ein Schritt hin zum Antichrist, und umgekehrt bedeutete die Festigkeit der Haltung gegenüber dem Interim auch eine Fortsetzung der reinen reformatorischen Haltung Martin Luthers.[20]

2. Apokalyptik als mediales Ereignis

Mit dieser Magdeburger Gruppe wurde auch die massive publizistische Propagierung apokalyptischer Zeitansagen eingeläutet, die dann die zweite Jahrhunderthälfte bestimmen sollte: Magdeburg war für ein paar wenige Jahre, 1548–1552, solange der Kampf um das Interim tobte, eine publizistische Hochburg in Deutschland, und ein Großteil der Apokalyptik hämmerte immer wieder aufs Neue die Botschaft vom Antichrist, seiner Offenbarung und dem damit eingeläuteten Ende ein.[21]

Diese publizistische Front blieb auch erhalten, als mit dem Passauer Vertrag 1552 und endgültig mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 die Protestierenden offizielle reichsrechtliche Anerkennung fanden. Damit wurde sie

---

18 ThHStAW, Reg. M. pag. 435 Nr. 12^{1-18} 73^{r} (Schreiben vom 15. Juni 1548)(Schreiben vom 15. Juni 1548).

19 Zur differenzierten Wahrnehmung von Melanchthons Gutachten, die in der Polemik rasch fälschlich als „Leipziger Interim" diffamiert wurden, siehe G. Wartenberg, Philipp Melanchthon und die sächsisch-albertinische Interimspolitik, in: Ders., Wittenberger Reformation und territoriale Politik. Ausgewählte Aufsätze, hg. v. F. Flöter/M. Hein (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 11). Leipzig 2003, 87–103.

20 Siehe zur Magdeburger Publizistik Th. Kaufmann, Das Ende der Reformation. Magdeburgs „Herrgotts Kanzlei" (1548–1552) (Beiträge zur Historischen Theologie, 123). Tübingen 2003.

21 Zur Bedeutung der Antichristprädikation für lutherische Apokalyptik siehe Leppin, Antichrist (wie Anm. 1), 103–109; entsprechende Überlegungen finden sich jetzt auch bei Kaufmann, Ende der Reformation (wie Anm. 20), 468–471.

zur schrillen Begleitmusik der Formierung des Luthertums, das sich seit der interimistischen Krise in tiefen inneren Streitigkeiten befangen sah.[22] Auf der einen Seite standen die sogenannten Gnesiolutheraner, im Kern jene Magdeburger Gruppe der Interimsgegner, die, konzentriert um die ernestinische Landesuniversität Jena, den Anspruch erhoben, das Erbe Luthers in reiner Form weiterzutragen, auf der anderen die nach Philipp Melanchthon benannten Philippisten, die ein humanistisch beeinflußtes, in vielen Fragen stärker von einer optimistischen Anthropologie ausgehendes theologisches Denken pflegten.

In diese Streitigkeiten läßt sich die Apokalyptik nicht ohne weiteres einzeichnen, und doch läßt sie sich auf sie beziehen. Es ist dabei nicht so, daß Apokalyptik nur auf der einen Seite vertreten würde und auf der anderen nicht, aber es begegnen nun ganz charakteristisch unterschiedliche Formen von Apokalyptik. Die beschriebene, am Antichrist und seiner Offenbarung orientierte Variante der Apokalyptik findet sich naheliegenderweise insbesondere in Kreisen, die den Gnesiolutheranern verwandt sind. Der argumentative Angelpunkt des heilsgeschichtlichen Rahmens, die Identifikation des Papsttums mit dem Antichrist, gibt ihm eine konfessionalistische Ausrichtung, die Argumentation ist im großen und ganzen bibliozentrisch.

Dem steht eine andere Variante gegenüber, die humanistisch-philosophisch orientiert ist und näher mit dem Denken Melanchthons verwandt ist.[23] Die Differenz zwischen beiden Ansätzen, die ohnehin nur idealtypisch zu unterscheiden sind, ist dabei nur aspektiv zu fassen: Weder wird in den humanistischen Kreisen die Antichristprädikation für das Papsttum schlechterdings bestritten, noch wird hier auf biblische Argumentation verzichtet. Und doch laufen die Argumentationen charakteristisch anders.

Dies kann man am ehesten an der Rede von Zeichen in der Natur fest machen:[24] Beide idealtypischen Formen von Apokalyptik argumentieren mit solchen Zeichen, und beide berufen sich dabei auf die biblische Rede von Zeichen in der Natur. Aber der hermeneutische Horizont zum Verstehen solcher Zeichen ist charakteristisch unterschiedlich. Für die Bibliozentriker ist maß-

22 Siehe zu diesen Streitigkeiten R. Keller, Art. Gnesiolutheraner, in: TRE XIII (1984) 512–519; P. Tschackert, Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen. Göttingen 1910 (Ndr. 1979). Daß die Streitigkeiten auch mit der Konkordienformel von 1577 keineswegs schlagartig beendet waren, hat I. Dingel, Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 63). Gütersloh 1996, nachgewiesen.

23 Zur Unterscheidung von bibliozentrisch argumentierenden Lutheranern einerseits und humanistisch-philsophisch argumentierenden andererseits siehe Leppin, Antichrist (wie Anm. 1), 49 f.

24 Siehe Leppin, Antichrist (wie Anm. 1), 184 f.

geblich Lk 21,25 parr., die sogenannte synoptische Apokalypse, wo Zeichen an Sonne, Mond und Sternen kurz vor dem Ende angekündigt werden. Dies wird von den lutherischen Deutern zu Recht in dem Sinne verstanden, daß Gott es hier bewirkt, daß die Natur ihren normalen Lauf verläßt und besondere Erkennungszeichen wie Finsternisse, Kometen oder auch sogenannte Chasmata hervorbringt: Wunderzeichen wie etwa ein Kruzifix am Himmel[25] und dergleichen.[26] In diesen Zeichen manifestierte sich Gottes durch nichts gebundene Macht einerseits, andererseits aber die Besonderheit der jetzigen Zeit.

Von Zeichen am Himmel ist aber biblisch auch in Gen 1, im Schöpfungsbericht, die Rede: Gott setzt die Gestirne als Zeichen an den Himmel, damit man sie interpretieren und lesen – und damit unter Umständen auch durchscheinend für die Nähe des Endes machen konnte. Das war aber dann auch bei regulärem Verlauf möglich, und es gab ja eine eigene Wissenschaft, die hierzu beauftragt und befähigt war: die Astrologie.[27] Bekanntermaßen hat schon Melanchthon zu dieser Gestirnenlehre ein bei Weitem positiveres Verhältnis gehabt als Martin Luther,[28] und dies setzt sich in den humanistisch-philosophisch geprägten Kreisen der zweiten Jahrhunderthälfte fort:[29] Im Unterschied zu den Bibliozentrikern hatte man hier nicht die geringsten Schwierigkeiten, im Rahmen der Zukunftsdeutungen auch Gebrauch von astrologischen Erkenntnissen zu machen.

Und ebenso wenig Schwierigkeiten hatte man mit dem Rückgriff auf vorreformatorische Prophezeiungen wie die fälschlich dem Eisenacher Mönch Johannes Hilten zugeschriebene:

---

25 Gründtliche und warhafftige Bericht von dem Erschrecklichen und Wunderbarlichen Zeichen, welches am Himel am Donnerstage nach Invocavit des LXI. Jars zwischen Eißleben und Mansfeldt auff den Abendt mit der Sonnen undergang zwischen v und vi uhr von vielen Personen geesehen ist worden ... Erfurt: Merten von Dolgen [1561].

26 Siehe Leppin, Antichrist (wie Anm. 1) 92–96.

27 Zur Bedeutung der Astrologie für lutherische Apokalyptik siehe Barnes, Prophecy and Gnosis (wie Anm. 17), 141–181. Eine umfassende Darstellung des astrologisch-astronomischen Diskurses bietet jetzt M. Weichenhan, „Ergo perit coelum ...“. Die Supernova des Jahres 1572 und die Überwindung der aristotelischen Kosmologie. Stuttgart 2004.

28 Siehe W.-D. Müller-Jahncke, „Paganer“ Protestantismus? Astrologie und Mantik bei den Reformatoren, in: H.-P. Hasse/G. Wartenberg (Hg.), Caspar Peucer (1525–1602). Wissenschaft, Glaube und Politik im konfessionellen Zeitalter. Leipzig 2004, 75–90, sowie die berühmte Abhandlung von Aby Warburg, Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten, in: Ders., Ausgewählte Schriften und Würdigungen, hg. v. D. Wuttke. Baden-Baden ^{2}1980, 199–304.

29 Siehe exemplarisch M. Weichenhan, Caspar Peucers Astronomie zwischen christlichem Humanismus und Nicolaus Copernicus, in: H.-P. Hasse/G.Wartenberg (Hgg.), Caspar Peucer (1525–1602). Wissenschaft, Glaube und Politik im konfessionellen Zeitalter. Leipzig 2004, 91–110.

Wenn man zelt 1580 und acht,
Das ist das jar, das ich bedacht.
Gehet in dem die Welt nicht unter,
So geschieht doch sonst mercklich wunder.[30]

Noch wichtiger als diese nach 1580 gelegentlich prolongierte Weissagung war aber die Elia-Weissagung aus dem Talmud. Sie ist möglicherweise der Punkt, an dem sich die unterschiedlichen Zugänge zur Apokalyptik am deutlichsten erkennen lassen. Melanchthon hatte sie wohl durch die Talmud-Übersetzung Reuchlins kennengelernt:

Sechs tausent jar ist die welt, und darnach wird sie zubrechen.
Zwei tausent oed.
Zwei tausent das gesetz.
Zwei tausent die zeit Christi,
Und so die zeit nicht gantz erfüllet wird, wird es feilen umb unser sunde willen, wilche gros sind.[31]

Bemerkenswert für Melanchthons Umgang mit dieser Weissagung ist nun, daß er sie an den Anfang des Chronicon Carionis stellte, eines universalgeschichtlichen Werkes, das ihm der Brandenburgische Hofastronom Johannes Carion zugesandt und das er in überarbeiteter Form herausgebracht hatte.[32] Das Faszinierende für Melanchthon und wohl auch die weiteren Leser war, daß der bisherige Verlauf der Geschichte, wie ihn Carion aufgrund einer Fülle von Quellen berechnete, dem in der Elia-Weissagung angegebenen Schema bestens entsprach. Der Zusammenhang von Erkenntnis und Apokalyptik, auf den Johannes Fried hingewiesen hat,[33] läßt sich hier mit Händen greifen: Gelehrter

30 Zit. nach Von dem Neuen Cometstern, welcher das vergangene 1580. Jar gesehen worden, Kurtze einfeltige Erinnerung ...., durch M. Zachariam Rivandrum, Wittenberg: Johann Kraffts Erben 1581, 7^r; weitere Belege in Leppin, Antichrist (wie Anm. 1), 65 Anm. 51.

31 H. Scheible (Hg.), Die Anfänge der reformatorischen Geschichtsschreibung. Melanchthon, Sleidan, Flacius und die Magdeburger Zenturien (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 2). Gütersloh 1966, 17.

32 Siehe zu diesem Werk G. Münch, Das Chronicon Carionis Philippicum. Ein Beitrag zur Würdigung Melanchthons als Historiker, Sachsen und Anhalt 1(1925) 199–283; B. Bauer, Die Chronica Carionis von 1532, in: Himmelszeichen und Erdenwege. Johannes Carion (1499–1537) und Sebastian Hornmold (1500–1581) in ihrer Zeit. Ubstadt/ Weiher 1999, 203–246; P. Gemeinhardt, Das Chronicon Carionis und seine Überarbeitung durch Philipp Melanchthon, in: M. Wallraff (Hg.), Weltzeit. Christliche Weltchronistik aus zwei Jahrtausenden in Beständen der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena. Berlin/ New York 2005, 115–125; V. Leppin, Humanistische Gelehrsamkeit und Zukunftsansage – Philipp Melanchthon und das Chronicon Carionis, in: W. Ludwig/ M. Bergdolt (Hgg.), Zukunftsvoraussagen der Renaissance. Wiesbaden 2005, 131–142.

33 J. Fried, Aufstieg aus dem Untergang. Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter. München 2001.

Humanismus und alte tradierte Prophezeiung ergänzten sich hier also auf das Beste – und machten so einerseits zwar deutlich, daß nun, mehr als eineinhalb Jahrtausende nach dem zweiten Bimillenarium, das Ende tatsächlich nahe sein müsse, kamen dabei aber gänzlich ohne eine besondere heilsgeschichtliche Rolle der Reformation oder der Offenbarung des Antichrist aus. Das hieß: Die Nähe des Endes ergab sich auf einer letztlich allen Menschen zugänglichen Basis – und sie hatte mit einer besonderen heilsgeschichtlichen Rolle der Reformation so wenig zu tun wie mit der lutherischen Identität.

Genau hier mußte eine Konfliktlinie zu den bibliozentrisch orientierten Kreisen rund um die Gnesiolutheraner aufbrechen: Ihnen war die apokalyptische Weltsicht stets auch eine Aussage über den Sinn der Reformation, die heilsgeschichtliche Deutung dessen, was durch das Wirken Martin Luthers geschehen war. Das Ende der Zeit anzusagen, war für sie nicht nur eine Aussage über die Zukunft, sondern auch über die Vergangenheit. Und indem diese Vergangenheit, die Reformation, zu einer Art mythischem Urereignis wurde, bedeutete dies: Gedeutet wurde eigentlich und vor allem die Gegenwart des sich konfessionalisierenden Luthertums. Am deutlichsten flossen diese Aspekte wohl am 31. Oktober 1617 zusammen, als erstmals in großem Maßstab das Zentennarium der Reformation gefeiert und in vielen Ländern der oben erwähnte Antichrist-Text aus dem Zweiten Thessalonicherbrief zum Predigttext genommen wurde. Hierin kulminierte die lutherische Selbstdeutung kurz vor dem Dreißigjährigen Krieg.[34]

3. Die Bußmahnung im zeitgenössischen Kontext

Mit dem eben Beschriebenen verschiebt sich nun merklich das, was apokalyptische Botschaft im Luthertum war, und damit geht eine soziale Entwicklung der Verkünder des Endes einher: Konnte man die Apokalyptik Luthers und erst recht die der Magdeburger noch als gewissermaßen typisches Devianzphänomen deuten, insofern hier apokalyptisches Denken tatsächlich bei denen zu finden ist, die durch die Entwicklung der Geschichte marginalisiert sind, so bringt die Konfessionalisierung ab den fünfziger Jahren zunehmend eine Etablierung der einstmals devianten Kreise und letztlich in der Konkordienformel von 1577 einen weitreichenden Erfolg der gnesiolutherischen Position. Die Vertreter einer Restkirche von einst waren nun Repräsentanten einer sich mit obrigkeitlichem

34 Siehe hierzu V. Leppin, „… das der Römische Antichrist offenbaret und das helle Liecht des Heiligen Evangelii wiederumb angezündet“. Memoria und Aggression im Reformationsjubiläum 1617, in: H. Schilling (Hg.), Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600. München 2007, 115–131.

Segen etablierenden Konfessionskirche. Und genau dies spiegelt sich in dem eingangs beschriebenen Phänomen wider: daß wir es nun mit Superintendenten und Professoren zu tun haben, die die Nähe des Endes verkünden. Sie tun dies im Horizont der Konfessionalisierung des Luthertums, das heißt, eben jener Entwicklung, die dazu führte, daß sich Territorien in erklärter Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfession innerlich festigten und vereinheitlichten – nach der gängigen Deutung eine der Etappen auf dem Weg zum frühmodernen Staat.

Diese gängige Deutung hat sich zudem weitgehend darauf verständigt, daß dieser Prozeß in allen drei Konfessionen – Luthertum, Calvinismus und Katholizismus – weitgehend parallel verlaufen sei. Gerade die Vorliebe des Luthertums für Apokalyptik aber weist darauf hin, daß es hier auch konfessionelle Spezifika gab. Und man wird auch noch genauer beschreiben können, wo der Ort dieser Spezifika im Konfessionalisierungsprozeß war. Eines der Leitwörter der Konfessionalisierungsdebatte ist die Sozialdisziplinierung, die weitgehend durch Polizeiordnungen und dergleichen erfolgte, sich aber im kirchlichen Bereich auch der Kirchenzucht bediente.

Eben dies war im Luthertum in der Regel kaum möglich:[35] Während der Calvinismus aufgrund der Auffassung, daß Gottes Wille auch im politischen Gemeinwesen durchgesetzt werden müsse, und der römische Katholizismus aufgrund der traditionell starken Stellung des Bußsakraments Instrumente aufwiesen, die unmittelbar aus den theologischen Überzeugungen auf eine starke Kirchenzucht hinwiesen, war die unter dem Leitwort der Freiheit stehende Ethik des Luthertums für dergleichen wenig anwendbar. Ausnahmen gab es: Vor allem in Württemberg, wo auch sonst manche oberdeutsch-reformierten Eigenheiten lutherisch adaptiert wurden, entwickelte man eine starke Kirchenzucht. In anderen Territorien aber lag kaum theologisches Gewicht hierauf, auch wenn dies ein virulentes Problem war, wie vor allem die Debatte der fünfziger und sechziger Jahre des Reformationsjahrhunderts zeigt, ob nicht die Früchte der Buße, also die auf wahre Buße folgenden guten Werke in den Stand einer *nota ecclesiae* erhoben werden sollten.[36]

Auch wenn dies nicht geschah, öffnet es doch den Blick dafür, welche Rolle in diesem Zusammenhang der Apokalyptik neben der Identitätsstiftung und -vergewisserung auch zukam: nämlich zur Buße zu leiten. Daniel Schaller, Pfarrer an der Marienkirche in Stendal, sprach dies in aller Unverblümtheit aus:

35 Ausführlicher zu diesem Zusammenhang: V. Leppin, Stabilisierende Prophetie. Endzeitverkündigung im Dienste der Konfessionalisierung, Jahrbuch für Biblische Theologie 14 (1999) 197–212.

36 Siehe Leppin, Antichrist (wie Anm. 1), 247–250.

> Es ist kein ding auff Erden, das die Menschen zur rechten waren Gottesfurcht, zur Buß und besserung ihres Lebens unnd aller Gottseligkeit mehr und krefftiger beweget und treibet als die betrachtung des Ernsten und gerechten Gerichts.[37]

Daher hätten auch die alttestamentliche Propheten

> zu diesem Donnerschlag greiffen müssen und die Leut mit dem künfftigen Jüngsten Tag und Gericht vom sünden schlaff auffgeweckt.[38]

Solche Aussagen machen es auch dem theologischen Deuter schwer, die Auffassung, hier würden theologische Aussagen einfach funktionalisiert, schlankweg abzuweisen. Und doch wäre dies wohl nur ein Teil der Wahrheit. Tatsächlich wird man Apokalyptik kaum aus der funktionalen Notwendigkeit des Aufrufs zum Wohlverhalten heraus allein erklären können: Zu früh und zu tief ist sie als Identitätsmerkmal im Luthertum und schon bei Luther selbst verankert. Die sozialdisziplinierende Komponente tritt erst sekundär hinzu.

Aber sie macht den Autoren offenkundig zunehmend Schwierigkeiten. Denn als Motivation reicht es ihnen auf Dauer nicht aus, die Bereitung für den Jüngsten Tag einzufordern, sondern sie wollen auch noch stärker motivieren, indem sie auf Erfolgsmodelle des Bußrufes in dem von Schaller angesprochenen Kontext alttestamentlicher Prophetie hinweisen. Und das markanteste unter diesen ist die Geschichte vom Propheten Jona, der mit seinem Gott grollte, weil dieser den Jona aufgetragenen Vernichtungsbefehl für Ninive zurücknahm, als Ninive Buße tat. Immer wieder wird nun im Luthertum darauf rekurriert, daß Gott dem Büßenden in dieser Weise gnädig ist. Damit tritt eine letztlich nicht ganz klar gelöste Spannung auf: Wenn die Apokalyptik zur Buße ruft und die erfolgte Buße das Ende der Welt abwendet, dann ist die apokalyptische Botschaft tatsächlich nicht mehr die Ankündigung des vom Jenseits hereinbrechenden Endes, sondern dann ist sie ein Ruf in diese Welt hinein und führt selbst, im Widerspruch zu ihrer eigenen Botschaft, dazu, diese Welt zu erhalten. Das aber paßt dann wohl besser zu denen, die sie verkündeten: zu Superintendenten, Pfarrern und Professoren.

37 HEROLT, Außgesandt, In allen Landen offendtlich zuverkündigen unnd auszuruffen, Das diese Weldt mit Irem wesen bald vergehen werde und der Jüngste Gerichtstag gar nahe für der Thür sey … Durch Danielem Schallerum … Magdeburg: Johann Francke 1595, 2r.

38 Ebenda.

Endzeit als casus confessionis[1]

Anja Moritz

„Denn jtzund ist die zeit fuerhanden / dauon Daniel vnd Johanes schreiben / das mann das Thier vnd sein Bilde mus anbeten / vnd jderman von jhm das malzeichen an seine stirn oder hende empfahen vnd nemen / so er anders keuffen vnd verkeuffen / sol / das ist / Man mus das INTERIM annemen / oder in der oeberacht sein / Christum verleugken / der sterben. // Denn solche List vnd Gewalt / sind noch nie so heuffig bey einander gewest / widder die Christen / sint der Christenheit anfang / als jtzund zu dieser zeit / da man nicht allein mit Fewr vnd Schwert / Sondern auch mit grosser List vnd behendigkeit des Wolredens / die Leute mit dem Antichrist sich zu vergleichen vnd zu vereinigen dringet vnnd zwinget. // Darumb ist dis die letzte vnd fehrlichste zeit.“[2]

Der evangelische Theologe Nikolaus von Amsdorff verfasste diese Zeilen während der Belagerung der Stadt Magdeburg im Jahr 1551. Seine Diagnose wurzelte in einer extremen apokalyptischen Stimmung, die in der Mitte des 16. Jahrhunderts zum primären Deutungshorizont der Magdeburger Geistlichen werden sollte.

Jede Epoche ist von einer gewissen Endzeitstimmung gekennzeichnet, die die Geschichtsschreibung häufig als Krisenphänomen[3] kategorisiert. Dass aber jene Endzeitstimmung nicht nur Ausdruck einer Krise, sondern zugleich auch deren Ursache sein konnte, wird dabei oft vernachlässigt. Gerade die lutherische Reformation ohne die gesteigerten eschatologischen Ängste zu denken, hieße einen Teil ihrer Ursprünge, ihrer Motivation und Wirkung zu verkennen.[4]

---

1 Der Aufsatz ist Bestandteil meines Dissertationsvorhabes zum politischen Denken in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts.

2 Nikolaus von Amsdorff, Das itzund die rechte zeit sey / Christum vnd sein Wort zu bekennen / vnd auff keine andere zu warten sey. // Etliche sprueche / das man den Adiaphoristen nicht trawen noch gleuben sol. Magdeburg 1551, BIIr-v.

3 Zur Problematik der Krise als analytisches Konzept vgl. Hans-Michael Baumgartner, Institution und Krise, in: Gert Melville (Hg.), Institution und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde, Norm und Struktur, I. Köln/Weimar/Wien 1992, 97–114, v.a. 105.

4 Hierzu u.a. Robin Bruce Barnes, Prophecy and Gnosis. Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation, Stanford 1988 sowie Volker Leppin, Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 69). Heidelberg 1999, der die Auffassung Hartmut Lehmanns, „etwa ab 1530 scheint dann dieses Thema [die Eschatologie – A.M.] aber insbesondere im Luthertum für einige Zeit nicht mehr besonders aktuell zu sein“, Hartmut Lehmann, Endzeiterwartungen im Luthertum im späten 16. und im frühen 17. Jahrhundert, in: Hans-Christoph Rublack (Hg.), Die

Denn die apokalyptischen Texte der Bibel, wie die oben genannte Offenbarung des Johannes und das Buch Daniel, ermöglichten es den Zeitgenossen, ihre Situation in ihrer positiven und negativen Konnotation zu deuten und sie chronologisch in die Heilsgeschichte einzuordnen. In Zeiten verstärkter Unsicherheit boten jene Texte Orientierung durch die Verortung der Ereignisse im göttlichen Heilsplan. Eng verbunden mit dem apokalyptischen Denken war stets eine teleologische Geschichtsauffassung, die von einem zunehmenden Ordnungsverlust ausging und die Wiederherstellung der Ordnung in Aussicht stellte.[5] Was Ordnung konkret meinte, war bestimmt durch den jeweiligen Kontext. Dem Historiker ermöglicht eben jener Rekurs auf die Ordnung unter Umständen einen Einblick in die Diskussion von Normen – seien sie sozialer, religiöser, ethischer oder auch politischer Natur. Am Beispiel des Widerstandes der Magdeburger Geistlichen gegen das Interim soll die politische Dimension des apokalyptischen Denkens illustriert werden. Nach einer kurzen Skizzierung des historischen Rahmens im ersten Kapitel widmet sich der zweite Teil meines Beitrages der heilsgeschichtlichen Einordnung des Interimsgeschehens durch die Magdeburger. In einem dritten Abschnitt thematisiere ich die Auswirkungen des apokalyptischen auf das obrigkeitskritische Denken der evangelischen Geistlichen.

I

Bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts war die noch junge lutherische Kirche zwar nicht de iure, aber de facto durch zahlreiche Anstände und Vereinbarungen mit dem altgläubigen Kaiser geduldet. Da es immer wieder zu Konflikten zwischen den konfessionellen Parteiungen kam, erachtete es Karl V. als seine kaiserliche Pflicht, den Reichsfrieden wieder herzustellen. Nachdem er 1547 auf militärischem Wege im Schmalkaldischen Krieg einen Sieg gegen das protestantische Verteidigungsbündnis erlangt hatte, versuchte er diesen Erfolg in der Religionsfrage zu wiederholen. Unabhängig von Papst und Konzil ließ er ein Edikt ausarbeiten und vom Reichstag beschließen, das einen Vergleich der beiden Konfessionen bis zu einer endgültigen Entscheidung durch ein freies und ge-

---

lutherische Konfessionalisierung in Deutschland (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 197). Heidelberg 1992, 545–554, hier 549 gründlich widerlegt.

5 Vgl. Jürgen Lebram, Art. Apokalyptik II: Altes Testament, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. III, Berlin 1978, 192–202, hier 192 sowie für das Mittelalter maßgeblich Tilman Struve, Endzeiterwartungen als Symptom politisch-sozialer Krisen im Mittelalter, in: Jan A. Aertsen/Martin Pickavé (Hgg.), Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia, 29). Berlin/New York 2002, 207–226.

meines Konzil vorsah.[6] Diese zwischenzeitliche Regelung vom 15. Juni 1548 wurde unter dem Namen „Augsburger Interim“[7] zum Stein des Anstoßes. Denn der angestrebte Vergleich war eine Ordnung altgläubigen Vorzeichens, die allein für die Protestanten gelten sollte und ihnen einzig Laienkelch und Priesterehe zugestand. Eine Annahme des Interims hätte nach damaliger Ansicht unweigerlich zur Aufgabe der Kernelemente lutherischer Lehre geführt.[8] Während im Reich eine Widerstandsbewegung aufwallte, die der Kaiser zumindest in den süddeutschen Gegenden mit militärischer Gewalt unterdrücken konnte,[9] arbeiteten auf Befehl des sächsischen Kurfürsten Moritz dessen Theologen und Räte eine Alternativordnung aus, die sowohl den altgläubigen Kaiser zufriedenstellen als auch die lutherische Lehre bewahren sollte. Diese Ordnung, die den Ständen auf dem Leipziger Landtag im Dezember 1548 vorlag,[10] war allerdings so stark vom Kompromisscharakter geprägt, dass sie von Zeitgenossen als ein „Leipziger Interim“[11] betitelt und ebenso wie das Augsburger Interim abgelehnt wurde. Während das ganze Reich das kaiserliche Gebot einhielt,

6 Jüngst dazu Horst Rabe, Zur Interimspolitik Karls V., in: Luise Schorn-Schütte (Hg.), Das Interim 1548/50. Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 203). Heidelberg 2005, 127–146, der damit seine grundlegende Monographie Reichsbund und Interim. Die Verfassungs- und Religionspolitik Karls V. und der Reichstag von Augsburg 1547/1548. Köln/Wien 1971 anhand neuerer Quelleneditionen ergänzt bzw. korrigiert.

7 Der Text liegt ediert vor bei Joachim Mehlhausen (Hg.), Das Augsburger Interim. Nach den Reichstagsakten deutsch und lateinisch (Texte zur Geschichte der evangelischen Theologie, 3). Neukirchen-Vluyn 1962.

8 Zu den theologischen Aspekten des Augsburger Interims vgl. ausführlich Herbert Sowade, Das Augsburger Interim. Das kaiserliche Religionsgesetz von 1548 in seiner politischen und theologischen Relevanz für eine Einigung der Christen. Münster 1977, sowie zu deren Interpretation vgl. u. a. Irene Dingel, „Der rechten lehr zuwider“. Die Beurteilung des Interims in ausgewählten theologischen Reaktionen, in: Luise Schorn-Schütte (Hg.), Das Interim (wie Anm. 6), 292–311.

9 Hier sei nur auf die druckfrische Publikation der Beiträge einer Tagung des Vereins für Reformationsgeschichte hingewiesen: Luise Schorn-Schütte (Hg.), Das Interim (wie Anm. 6), die u. a. auch die wirkungsgeschichtlichen Aspekte des Interims berücksichtigt.

10 Hierzu die quellengesättigte Darstellung von Johannes Herrmann, Augsburg – Leipzig – Passau. Das Leipziger Interim nach Akten des Landeshauptarchivs Dresden 1547–1552. Leipzig 1962 sowie Günther Wartenberg, Philipp Melanchthon und die sächsisch-albertinische Interimspolitik, Lutherjahrbuch 55 (1988) 60–82.

11 Matthias Flacius Illyricus gab die nicht beschlossene und somit nicht zur Publikation freigegebene Vorlage in den Druck, betitelte sie als das „Leipziger Interim“ und eröffnete damit die Auseinandersetzung mit den sächsischen Theologen. Diese von Flacius formulierte explizite Gleichsetzung des Augsburger Interims mit der Leipziger Landtagsvorlage wird samt der damit verbundenen polemischen Stoßrichtung auch heute noch unreflektiert verwendet, z. B. bei Alfred Kohler, Karl V. 1500–1558. Eine Biographie. München 1999, 326 oder Harm Klueting, Das konfessionelle Zeitalter 1525–1648. Stuttgart 1989, 132.

weder gegen das Interim zu predigen noch zu schreiben, hielt sich die Altstadt Magdeburg als einzige Stadt nicht daran. Sie war bereits seit Juli 1547 in Folge der Niederlage im Schmalkaldischen Krieg in der Acht und weigerte sich trotz mehrfacher Aufforderungen, Moritz von Sachsen als ihren Schutzherren anzunehmen. Zu viel stand für die Einwohner auf dem Spiel: Sie befürchteten mit Recht den Verlust ihrer städtischen Freiheiten wie ihrer Religion.[12] Aufgrund ihrer Widerständigkeit gegen alle Unterwerfungsversuche seitens des Kaisers wie des sächsischen Kurfürsten wurde Magdeburg zum Hort zahlreicher Flüchtlinge. Die lutherischen Geistlichen konnten hier gegen das Interim predigen und schreiben. Und dies taten sie mit einer Intensität, die der Stadt den Namen „Unseres Herrgotts Kanzlei" einbrachte.[13] Über ein Jahr wurde die Stadt durch die vom sächsischen Kurfürsten angeführten Truppen belagert,[14] bis sich jener Moritz im Bündnis mit anderen Fürsten gegen den Kaiser wandte. Der so genannte Fürstenaufstand zwang den Kaiser im Sommer 1552 erfolgreich zu Friedensverhandlungen, zu denen auch die Aufhebung des Interims gehörte.[15]

II

Die zahlreichen Druckschriften, die in Magdeburg vor und während der Belagerung gedruckt wurden, sind geprägt von einem intensiven Endzeitbewusstsein. Ihre Verfasser, u. a. Nikolaus von Amsdorff (1483–1565),[16] Nikolaus

12 Vgl. u. a. Dwaine Charles Brandt, The City of Magdeburg before and after the Reformation. A Study in the Process of Historical Change. Washington 1975 sowie Friedrich Hülße, Die Stadt Magdeburg im Kampfe für den Protestantismus während der Jahre 1547–1551. Halle 1892.

13 Siehe dazu ausführlich Thomas Kaufmann, Das Ende der Reformation. Magdeburgs „Herrgotts Kanzlei" (1548–1551/52) (Beiträge zur historischen Theologie, 123). Tübingen 2003 sowie Nathan Baruch Rhein, The Chancery of God: Protestant Propaganda against the Empire. Magdeburg 1546–1551. Ann Arbor 2002.

14 Vgl. u. a. Simon Issleib, Magdeburgs Belagerung durch Moritz von Sachsen 1550–1551, in: Ders., Aufsätze und Beiträge zu Kurfürst Moritz von Sachsen (1877–1907), II. Leipzig 1989, 619–704.

15 Der Passauer Vertrag ist samt einigen Verhandlungsprotokollen ediert und mit einer ausführlichen Einleitung versehen durch Volker Hennig Drecoll (Hg.), Der Passauer Vertrag (1552). Einleitung und Edition (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 79). Berlin 2000; vgl. auch Winfried Becker (Hg.), Der Passauer Vertrag von 1552: politische Entstehung, reichsrechtliche Bedeutung und konfessionsgeschichtliche Bewertung (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns, 80). Neustadt a. d. Aisch 2003.

16 Amsdorff wirkte bereits von 1524 bis 1541 als Superintendent in Magdeburg. Im Ergebnis des Schmalkaldischen Krieges verlor er sein Amt als Naumburger Bischof und war seit 1547 als Berater der kursächsischen Fürstensöhne tätig, bis er 1549 wegen des Interims nach Magdeburg floh; vgl. Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. I, Hamm 1975, 152–154.

Gallus (1560–1570)[17] und Matthias Flacius Illyricus (1520–1575),[18] bezeichneten sich selbst als Exules Christi, da auch sie zu jenen gehörten, die aufgrund ihres Protestes gegen das Interim ihre Stelle aufgaben und Zuflucht in Magdeburg fanden. Die Deutung ihrer Situation als Zeichen des Endes, ihrer Zeit als Endzeit geschah in den verschiedensten Variationen, von denen hier nur einige wenige exemplarisch genannt seien.

Wurde auf arithmetische Beweisführungen nach Mk. 13 gänzlich verzichtet, lassen sich in den Druckschriften einige wenige Hinweise auf astrale Erscheinungen oder irdische Katastrophen, wie die apokalyptische Trias von Krieg, Pest und Teuerung, finden. Heuschreckenschwärme in Tirol, das Erscheinen dreier Sonnen und Monde oder das Bild des gefangenen sächsischen Kurfürsten Johann Friedrich am Firmament wurden als sichtbare Zeichen des Endes gedeutet.[19] Im Zentrum der Gegenwartsanalyse stand jedoch der Antichrist, der sich als Werkzeug des Satans im Kampf gegen Gott und dessen Schöpfung über Christus erhebt und seine Macht auf Lügen und Gewalt aufbaut, mit denen er die Christen zum Abfall bewegt. Alles, was er ist und tut, ist er und tut er gegen Christus. Der Antichrist verkörpert das zerstörerische Chaos, dessen Dynamik sich gegen die von Gott gesetzte Schöpfungsordnung richtet.[20] Mit der Offenbarung des Antichrists im Papsttum durch Martin Luther war die entscheidende Voraussetzung für die in 2. Thess. prophezeite Beseitigung des Antichrists erfüllt und somit das Ende der Geschichte in greifbare Nähe gerückt. An diesen bereits verbreiteten Topos konnten die Magdeburger Geistlichen anknüpfen, deren aktuelle Aufgabe nun darin bestand, die Werke des Antichrist in ihrer gegenwärtigen Umwelt zu identifizieren. In erster Linie bedeutete dies,

17 Nikolaus Gallus (dt. Hahn), der wie Amsdorff in Wittenberg studiert hatte, war bis zur Annahme des Augsburger Interims durch städtischen Rat 1548 in Regensburg als Diakon tätig. Für ein Jahr übernahm er in Wittenberg die Vertretung des Schlosspredigers Kaspar Cruciger, bis er 1549 nach Magdeburg ging und dort die Stelle des Superintendenten an St. Ulrich übernahm; vgl. Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. II, Hamm 1990, 174.

18 Der über Venedig und Basel nach Wittenberg gelangte Illyrier war seit 1544 an der dortigen Universität als Professor für Hebräisch tätig, bis er im Zuge v. a. des Verhaltens der sächsischen Theologen gegenüber dem Interim die Stadt Richtung Magdeburg verließ; vgl. ebd., 43–48.

19 So geschildert im von Flacius Illyricus herausgegebenen Bericht des Braunschweiger Superintendenten Medler: Zeychen am himmel bey Braunschwig newlich gesehen / durch den superatendentem zu Braunschwig geschriben Mit einer vorrede, [Magdeburg] 1548.

20 Vgl. Sven S. Hartmann u. a., Art. Antichrist, in: Theologische Realenzyklopädie Bd. III, Berlin 1978, 20–50 sowie zu den verschiedensten Facetten der Figur des Antichrists Bernard McGinn, Antichrist: Two thousand Years of the Human Fascination with Evil. San Francisco 1994.

den antichristlichen Charakter der beiden Religionsordnungen, des Augsburger Interims und der Leipziger Artikel, zu offenbaren.

Es ist *„kund vnd offenbar / als die helle Sonne am Mittag“,* so Nikolaus von Amsdorff, *„das der Babst der rechte ware Antichrist ist / vnnd sein Roemischer hoff / des Antichrists reich ist / so hat das INTERIM seine muehe vnd arbeit verloren / vnd ist alles vergeblich vnnuetz vnd erlogen.*“[21] Obwohl der Kaiser das Augsburger Interim ohne das Einverständnis des Papstes hatte ausarbeiten lassen,[22] stand es für die Magdeburger außer Frage, dass er als Diener des Antichrist nur in dessen Auftrag handeln konnte. Schon aus diesem Grunde war an eine Annahme des Interims nicht zu denken und schon gar nicht an die Umsetzung des Artikels 13, der die Unterordnung aller Christen und Bischöfe unter den Papst forderte. Die „Heimtücke“ des antichristlichen Vorgehens entlarvten die Geistlichen in der Forderung beider Religionsordnungen nach der Wiedereinführung der bereits beseitigten altgläubigen Zeremonien. Die sächsischen Theologen hatten nämlich in der Leipziger Landtagsvorlage den Zeremonien lediglich den Charakter von Mitteldingen, von Adiaphora,[23] zugestanden, die man durchaus annehmen könne ohne die lutherische Lehre aufgeben zu müssen. Gerade die scheinbare Harmlosigkeit jener Zeremonien bildete aber in den Augen der Magdeburger das Einfallstor für eine gänzliche Rückführung der lutherischen Kirche in den Schoß der Altgläubigen. Schlimmer noch, hatte sich der Antichrist doch gerade jener großen Männer wie Philipp Melanchthon oder Johannes Bugenhagen als falscher Propheten bedient, die mit ihrer Leipziger Ordnung die Lehre verfälschten, Verwirrung unter den Gläubigen stifteten und sie letztlich zum Abfall trieben. Noch einmal Nikolaus von Amsdorff:

„Solche List vnd Gewalt / sind noch nie so heuffig bey einander gewest / widder die Christen / sint der Christenheit anfang / als jtzund zu dieser zeit / da man nicht allein mit Fewr vnd Schwert / Sondern auch mit grosser List vnd behendigkeit des Wolredens / die Leute mit dem Antichrist sich zu vergleichen vnd zu vereinigen dringet vnnd zwinget. / Darumb ist dis die letzte vnd fehrlichste zeit / Darinne wir vns wol moegen fuersehen / Das die Adiaphoristen vns mit jhrer falschen Disciplin vnd Zucht / nicht

21 Nikolaus von Amsdorff, Antwort / Glaub vnd Bekentnis auff das schoene vnd liebliche INTERIM. Niclasen von Amsdorffs des veriagten Bischoffs zur Naumburgk, 1548, DIIv.

22 Das Verhältnis zwischen Karl V. und Paul III. befand sich im Jahre 1547 auf dem Tiefpunkt, nachdem der Papst nicht nur das Konzil von Trient nach Bologna verlegt hatte und somit die konfessionellen Verständigungsbemühungen auf Eis gelegt wurden, sondern auch dessen Sohn angeblich im Auftrag des Mailänder kaiserlichen Statthalters ermordet wurde.

23 Der aus der Stoischen Ethik ins Christentum übernommene Begriff der Adiaphoria/ ἀδιαφορία (lat. *indifferentia*) umfasst all jene Handlungen, die weder ge- noch verboten sind, die man als Erlaubte entweder tun oder lassen kann; vgl. hierzu den informativen Artikel von F. Lau, in: Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. I, 3. Aufl., Tübingen 1957, 93–96.

verfueren noch betriegen / Christum zuuerleugken / vnd den Antichrist anzubeten / das ist / seine malzeichen an vnsere stirn vnd hende zu nemen.“[24]

Die Tatsache, dass beide Religionsordnungen durch die weltlichen Obrigkeiten angeordnet wurden, war Ausdruck der Vermischung des weltlichen mit dem geistlichen Regiment. So wie der Übergriff des Papsttums auf die weltliche Macht das Werk des Antichrist darstellte, deuteten die Magdeburger Geistlichen auch das Interim und den Leipziger Landtagsbeschluss als dessen Werk, das einzig auf die Zerstörung der Schöpfungsordnung ausgerichtet war. Denn diese war mit dem vom weltlichen Regiment geforderten Gehorsam in religiösen Belangen infragegestellt:

„*Von dem Jnterim ist oeffentlich am tage*“, so Nikolaus Gallus, „*das dieselbe Kirchenordnung von den Obersten weltlichen Regenten herkompt / welchen Ampts halben nicht gebueret die Kirchen zu regiern / und das dieselben dem feinde Christi / dem Bapst zu Rom mit solcher ordnung dienen / und seiner Tyranney das wort Gottes und die Kirchen wiederumb uuterwerffen*“.[25]

Der Papst als Antichrist forderte vom Kaiser das Interim. Somit war für Gallus sogar ein doppelter Regimentsübergriff gegeben: Der Papst regiert den Kaiser und der Kaiser die Gewissen. Und so konnte denn auch die mit der gewaltsamen Einführung des Interims einhergehende Vertreibung der Prediger ebenso wie die Belagerung der Stadt Magdeburg nur als letztes Aufbäumen des Antichrist vor seiner Vernichtung verstanden werden.

Alle Zeichen des Endes waren also durch Ordnungsverlust konstituiert: der Zerfall der vierten Monarchie nach Daniel,[26] außer-ordentliche Geschehnisse in der Natur (Himmel oder Erde), der Abfall von der Lehre durch die eine in Un-Ordnung gebrachte Lehre (durch Verfälschung nämlich) sowie die Zerstörung der göttlichen Schöpfungsordnung schlechthin durch die Vermengung der beiden Reiche. Der Antichrist setzte die Dynamik des Chaos gegen die statische Ordnung Gottes. Die Magdeburger Geistlichen diagnostizierten diesen Ordnungsverlust in ihrer Gegenwart anhand des endzeitlichen Vokabulars. Das Jüngste Gericht war ja bereits mit der Offenbarung des Antichrist durch Luther in eine greifbare Nähe gerückt. Zusätzlich identifizierten die Magdeburger in Augsburger Interim und Leipziger Landtagsbeschluss das Wirken des Antichrist, der sich durch die Vermengung der Reiche und den Abfall bzw. die Verfolgung der Christen für den Endkampf mit Christus wappnete. Hierzu bediente er sich seiner Werkzeuge, der weltlichen Obrigkeit in Gestalt des Kaisers und des

24 Nikolaus von Amsdorff, Das itzund (wie Anm. 2), BIIv.

25 Nikolaus Gallus, Eine DISPVTATION von Mitteldingen / vnd von den itzigen Verenderungen in Kirchen / die Christlich vnd wol geordnet sind / aus dem Latein verdeutscht. // Mit einer Vorrede, Magdeburg 1550, DIIr.

26 Dan. 2.

sächsischen Kurfürsten sowie der falschen Propheten, den sächsischen Theologen. Die Theologen also, die eigentlich die Seelen behüten und den Glauben fördern sollten, brachten eben jene Gläubigen zum Abfall, indem sie sich dem Antichrist unterwarfen. Und die weltliche Obrigkeit, die eigentlich in der Funktion des Katechon den Antichrist aufhalten sollte, indem sie Kirche und Christen beschützte, machte sich zu dessen Diener. Der Angriff des Antichrist auf die wahre christliche Religion wurde von allen Seiten geführt und war demnach noch nie so gefährlich gewesen wie in der Mitte des 16. Jahrhunderts. Die Existenz der lutherischen Kirche stand auf dem Spiel. Und auch, nicht zu vergessen, die politischen und religiösen Freiheiten der Stadt Magdeburg, die seit dem Herbst 1550 von den Truppen des sächsischen Kurfürsten Moritz belagert wurde. Das Bewusstsein, am Endpunkt der Geschichte zu stehen, Zeuge des letzten Kampfes zwischen Gut und Böse zu sein, ein Bollwerk Christi, bestimmte nicht nur den Ton der Auseinandersetzung in den Druckschriften. Er engte auch den Handlungsspielraum der Magdeburger enorm ein, wie aber auch den der anderen Christen: *„Ehr der HERR Christus stehet am Creutz / vnd wir mit jhm“.*[27] Wer sich für die Magdeburger entschied, entschied sich für Christus. Wer sich gegen sie entschied und ihre Belagerung unterstützte, verriet Christus und machte sich zum Diener des Antichrist. Pro und contra waren die beiden Möglichkeiten, zwischen denen sich die Christen zu entscheiden hatten. Der casus confessionis war eingetreten: *„Wenn jtzunder die zeit Christum vnd sein Wort zu bekennen nicht fuerhanden ist / So weis ich nicht wenn sie kommen sol“*, so Nikolaus von Amsdorff.[28]

III

Welche Konsequenzen für das Handeln ergaben sich nun aus einer derartigen Interpretation der Wirklichkeit als äußerste Gefahrensituation, als apokalyptischer Ernstfall? Im casus confessionis, wie er nach ausgiebiger Beweisführung der Magdeburger Geistlichen eingetreten war, galt es sich zu positionieren. Das Bekenntnis pro Christum war das Bekenntnis contra Antichristum. Aus der Interpretation dieser Lage heraus zogen die Magdeburger ihre Handlungsstrategien. Die Geistlichen waren als Hirten verantwortlich für die Bewahrung jeder einzelnen Seele, für deren Schutz vor der Versuchung durch das Böse, vor dem Zugriff des Antichrist. Arbeitete dieser mit den Mitteln des Chaos, mussten jene, um ihrer Hirtenfunktion gerecht zu werden, den Antichrist mit den

27 Prediger zu Magdeburg, Bekentnis Vnterricht vnd vermanung / der Pfarrhern vnd Prediger / der Christlichen Kirchen zu Magdeburgk, Magdeburg 1550, BIv [Ex.: Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel: Yt5 Helmst. 40(21)].

28 Nikolaus von Amsdorff, Das itzund (wie Anm. 2), AIIr.

Mitteln der Ordnung entgegentreten. Da diese Ordnung jedoch bereits im Zerfall begriffen war, bedurfte es ihrer Wiederherstellung. Diese erfolgte auf zweierlei Wegen: Zum einen durch die Entlarvung des antichristlichen Wesens der beiden Religionsordnungen und damit verbunden durch eine verstärkte Predigt des Evangeliums. Und zum anderen musste auf die ursprüngliche Schöpfungsordnung präskriptiv Bezug genommen werden, musste eingefordert werden, um die Ordnung wiederherzustellen. Hierzu bedienten sich die Prediger dem Deutungsmuster der Drei-Stände-Lehre.[29]

Bereits Luther, dessen Theologie von einem starken eschatologischen Gedanken geprägt war, reformulierte die Drei-Stände-Lehre als die göttlich gesetzte Ordnung gegen den Teufel und den Antichrist: „*Drei Hierarchien nämlich hat Gott gegen den Teufel eingerichtet […], und zwar die des Hauswesens, den Staat […] und die Kirche.*“ Der Papst stellte aufgrund seines antichristlichen Wesens gleichsam „das widerstaatliche Prinzip selbst“ dar. Die drei Stände hatten also nach Luthers Auffassung keine geringere Funktion, als das zerstörerische Wesen des Antichrist aufzuhalten, Wider-Stand zu sein. Die Unvergleichbarkeit des Papstes, des Anomos, die nur als eschatologisches Zeichen verstanden werden konnte, führte Luther zu „einer Art Ausnahmegesetzlichkeit“, so dass er hier von seiner Auffassung des passiven leiblichen Widerstandes abwich und einen aktiven leiblichen Widerstand jedes Einzelnen gegen den „Beerwolf“ und dessen Werkzeuge forderte:

> „So, wenn der Papst einen Krieg erregen würde, so ist ihm Widerstand zu leisten, wie einem rasenden und besessenen Ungeheuer oder wahrhaft dem Arctolycos. […] Und man soll sich nicht darum bekümmern, wenn es als Streiter für sich Fürsten, Könige, ja sogar Kaiser selber hat, überredet unter dem Titel Kirche.“[30]

Jene beiden Thesen (66 und 68) der Zirkulardisputation konnten überraschenderweise nicht nur das aktive Notwehrrecht jedes Einzelnen rechtfertigen, sie waren zugleich auch Legitimation für den Widerstand gegen die Diener des Antichrist, also die weltlichen Obrigkeiten. Sprach 2. Thess. vom geistigen Widerstand mit dem Hauch des Mundes, so schloss Dan. 2 eine aktive Mit-

---

29 Dieses „Deutungsmuster sozialer Wirklichkeit“ sieht eine Dreiteilung der ständischen Gesellschaft vor in den status ecclesiasticus, status politicus und status oeconomicus. Alle drei Stände (auch als Hierarchien bezeichnet) waren aufgrund verschiedener Aufgabenbereiche voneinander geschieden, in Erfüllung dieser jedoch auch wiederum aufeinander angewiesen. Vgl. hierzu v. a. den Aufsatz von Luise Schorn-Schütte, Die Drei-Stände-Lehre im frühreformatorischen Umbruch, in: Bernd Moeller (Hg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 199). Gütersloh 1998, 435–461.

30 Zit. nach Rudolf Hermann, Luthers Zirkulardisputation über Matth. 19,21, Lutherjahrbuch 23 (1941) 35–93, der sich grundsätzlich mit dieser Disputation auseinandersetzt.

arbeit des Menschen generell aus. Luther hatte 1539 mit diesen Thesen die Möglichkeit des aktiven leiblichen Widerstandes geschaffen. Elf Jahre später konnten sich die Magdeburger Geistlichen in ihrer Confessio darauf berufen.

Die Kollektivschrift der Magdeburger Geistlichen, „Bekenntnis, Unterricht und Vermahnung“ aus dem Jahre 1550[31], beginnt mit dem Verweis auf den Anbruch der letzten Zeit, auf die Offenbarung des Antichrist durch Luther und die Notwendigkeit des Bekenntnisses in den Zeiten der Verfolgung. Das Augenmerk nur auf die zentralen Sätze des Widerstandes der unteren Obrigkeit zu lenken, wie es die geistesgeschichtliche Forschung immer noch tut,[32] vernachlässigt m. E. einen Großteil der Motivation, der das Bekenntnis seine Niederschrift verdankte. In diesem Sinne beschreibt auch das erste Kapitel der Confessio die drei Stände und ihre Aufgaben zum Erhalt der göttlichen Stiftung:

> „Er [Gott] hatt auch alle drei Regiment / der Kirchen odder das Geistliche / Weltliche vnnd Hausregiment also von einnander gescheiden / das er einem jedern sein sonderlich ampt vnnd werck / auch seine sonderliche weyse zu straffen gegeben hatt. Vnd wiewol ehr nicht wil / das diese Regiment sollen in einander gemengt werden / so wil er doch / das eins dem andern dienen soll / vnnd samptlich in dieser entlichen meinung vnd werck vberein kommen / vnnd zusammen stimmen sollen / das ein jedes in seiner ordnung / vnnd nach seiner masse / rechte erkentnis vnd ehre Gottes / vnd er jenigen / so jhm zu regieren befohlen sindt / ewige seeligkeit foerderte vnd fortsetze.“[33]

Folgt ein Regiment diesem göttlichen Gebot nicht und führt im Gegenteil die Schutzbefohlenen vom Glauben ab, wie es die Obrigkeit mit dem Interim praktizierte, *„so entsetzen sie sich jhrer ehr selbst / das sie nicht mehr fuer Obrigkeit oder Eltern inn dem selben koennen gehalten werden … Vnd werden nu aus Gottes ordnung ein ordnung des Teuffels welcher ordnung ein jeder nach seinem beruff mit gutem gewissen widderstehen kan vnd soll.“*[34] Der teuflischen Unordnung widerstehen innerhalb der gottgesetzten Ordnung, nämlich des Berufs, ist bereits der äußerste aktive Widerstand, den die Magdeburger Geistlichen zu leisten in der Lage waren. Denn der Antichrist wird durch den Hauch des Mundes Christi getötet werden. Die weltliche Obrigkeit jedoch hatte das Schwert und konnte einen aktiven leiblichen Widerstand ausüben. Es war ihr Beruf, ihr Auftrag nach Röm. 13, die Kirche und die Christen zu schützen. Wenn also die höchste Obrigkeit diesen Auftrag nicht erfüllte und im Gegenteil zum Handlanger des

---

31 Siehe Anm. 27.

32 So u. a. Cynthia Grant Shoenberger, The Confession of Magdeburg and the Lutheran Doctrine of Resistance. Ann Arbor 1972; Robert von Friedeburg, Welche Wegscheide in die Neuzeit? Widerstandsrecht, „Gemeiner Mann“ und konfessioneller Landespatriotismus zwischen „Münster“ und „Magdeburg“, Historische Zeitschrift 270 (2000) 561–616 oder David M. Whitford, Tyranny and Resistance. The Magdeburg Confession and the Lutheran Tradition. Saint Louis 2001.

33 Prediger, Bekenntnis (wie Anm. 27), GIIv-GIIIr.

34 Ebd., GIVr.

Antichrist wurde, *„so kan vnnd sol eine Vntere / Gottfuerchtige Obrigkeit sich sampt den jhren / vber welche sie gesetzt ist / widder solchen vnrechten gewalt schuetzen / vnd auffhalten / auffs beste sie kan.“*[35] Die von den Predigern angeführten vier Grade der ungerechten Gewalt mündeten im tyrannischen Wesen des Beerwolfs, der sich hoher weltlicher Obrigkeiten bediente, die Lehre Christi zu vertilgen. In diesem Fall hatten alle weltlichen Obrigkeiten die Pflicht, sowohl dem Beerwolf als auch seinen Werkzeugen zu wehren. Eben jene Situation war nach Ansicht der Prediger mit dem Interim eingetreten:

> „Solchs aber geschicht jtzundt von vnsern Obern / das sie mit gewalt beyde in vns vnd in all vnsern nachkommen tilgen wollen das rechte erkentnis Gottes / ohn welches GOtt nicht kan geehret / auch kein Mensch seelig werden. Ja sie wollens noch fuer recht haben / vnd in aller Menschen hertzen pflantzen / falsche vnd GOtteslesterische Lehr / von Gott / des Antichrists vnd des Teuffels Reich auffrichten / vnd das Reich CHRisti zerstoeren …“.[36]

In der Interpretation der Magdeburger Geistlichen erwies sich die höchste weltliche Obrigkeit in einer Zeit akuter Bedrohung der Schöpfungsordnung, zu deren Schutz sie doch verordnet war, als nicht in der Lage, diese Aufgabe wahrzunehmen. Vielmehr machte sie sich mit dem Antichrist gemein und wurde dadurch selbst zur Gefahr. Dagegen nahmen sich die Prediger des geistigen Widerstandes gegen das Vordringen des Antichrist an, indem sie den aktiven Widerstand der unteren Obrigkeit legitimierten und mit der Offenbarung des Antichrist die Notwendigkeit des Erhaltes der Schöpfungsordnung in Form der drei Stände betonten. Jenes Beharren auf der göttlichen Ordnung kann jedoch nur in präskriptiver Hinsicht verstanden werden. Denn nach Luthers Offenbarungsleistung war deutlich geworden, dass einerseits der Antichrist schon seit geraumer Zeit auf Erden wandelte und andererseits durch dessen Vermengung der Ämter, die mit dem Interim einen Hochpunkt erreichte, die göttliche Ordnung längst zerstört oder zumindest geschwächt war. Umso notwendiger war ihr Widerstand und als umso erforderlicher erwies sich im Sinne der renovatio das Deutungsmuster der Drei-Stände-Lehre. Die Obrigkeit war damit längst nicht überflüssig geworden. Sie hatte sich jedoch den sie in ihre Schranken weisenden Predigern zu beugen, sich ihrem Strafamt zu unterwerfen. Nur durch die Wahrnehmung ihres Predigt- und Strafamtes konnten die Geistlichen in ihrem Stand gemeinsam mit dem status politicus und oeconomicus dem Antichrist standhalten. Dem zerstörerischen Chaos des Antichrist setzten die Magdeburger Geistlichen ein nachdrückliches Festhalten an der göttlichen Schöpfungsordnung entgegen. Die apokalyptische Verortung des Interims implizierte eine Deutungsmatrix, deren Schwarz-Weiß-Raster wieder-

35 Ebd., KIv.
36 Ebd., KIVv.

um den Handlungsspielraum in Pro und Contra strukturierte. Jene Sicht auf die Umwelt musste entweder zur Unterwerfung unter den Antichrist führen oder zum Bekenntnis und einer radikalen Ablehnung des Interims. Die Magdeburger entschieden sich für letzteres. Und so konnte Nikolaus Gallus im Jahre 1552, dem Jahr der Aufhebung des Interims, bezugnehmend auf die Funktion des Katechon feststellen, dass der Antichrist durch die Prediger *„jtzt ein zeitlang auffgehalten worden / das er nit wider eingesessen"*.[37]

Apokalyptik ist also weder ein Rand- oder Unterschichtenphänomen, noch führt eschatologische Naherwartung zu Weltflucht. Im Gegenteil: Angesichts des bevorstehenden Jüngsten Gerichts ist jeder Christ aufgerufen zu verstärkter Verantwortung für sein eigenes Heil und eben auch für die Welt. Apokalyptik kann so auch als Sprache über Politik verstanden werden, als eine Möglichkeit, über politische und ethische Normen zu verhandeln. Die Warnung vor dem Antichrist und seiner übergroß werdenden Macht fügt sich nahtlos ein in die Diskussionen über die Figur des Tyrannen, fügt sich ein in die Bestrebungen, die Macht weltlicher Obrigkeiten zu beschränken, und sei es durch aristokratische Lösungen in Form der Drei-Stände-Lehre.

37 Nikolaus Gallus, Auff des Herrn D. Maiors verantwortung vnd Declaration der Leiptzigischen Proposition / wie gute werck zur seligkeit noetig sind / zum zeugnis seiner vnschuldt / das er mit der Leiptzigischen handlung nichts zu thun habe. // Antwort. Basel 1552, EIIr.

Thomas Malvendas „De Antichristo“ (Lyon 1647) – zu einem Eckpfeiler der byzantinischen Reichseschatologie

Gerhard Podskalsky SJ

I. Einleitung

In meiner Dissertation „Byzantinische Reichseschatologie“ (München 1972) habe ich u. a. einen Aspekt ausgeklammert, der im Zusammenhang mit der Weltalterberechnung der Antike und des Mittelalters, aber auch mit der Figur des Endkaisers (=endzeitlichen Weltherrschers) von großer Bedeutung ist: Die Gestalt des Antichristen.[1] Dieses auf biblischer Grundlage beruhende Thema wurde zum ersten Mal in einer umfassenden „Summa“ von dem spanischen Dominikaner Thomas Malvenda (1565/66–7.5.1628)[2] behandelt; sein zuletzt 1647 in Lyon posthum erschienenes Monumentalwerk in zwei Bänden (mit 603 bzw. 246 Seiten in Großoktav) hat den Titel: „De Antichristo, in quo Antichristi praecursores, adventus, ortus, signa, regnum, bella et monarchia enumerantur; Sacrae Scripturae oracula enodantur, et Patrum auctoritates cum historiae veritate conciliantur (Band I); … complectens Antichristi vitia, doctrinam, miracula, persecutiones, Iudaeorum conversionem, mundi solutionem, et ipsius Antichristi mortem.“ (Band II). Das mir vorliegende Exemplar stammt aus der Bibliothek St. Georgen (Signatur: Vkb=Valkenburg Ac V 154), gehörte nach einem handschriftlichen Eintrag zuvor dem Dominikanerkonvent in Osnabrück (1664),[3] dann dem dortigen Collegium Paulinum (1829),[4] und wurde – nach einer weiteren Bleistiftnotiz auf den inneren Einbandseiten – vermutlich 1913 in einem römischen Antiquariat für 75 Lire angeboten oder erworben.[5] Das Papst Innozenz X. (1644–1655) gewidmete Werk besteht aus dreizehn

1 Vgl. ebd., S. 2, Anm. 3.

2 Zu seiner Person und seinem Gesamtwerk: vgl. J. Quétif/J. Echard (beide OP), Scriptores ordinis Praedicatorum, II, Paris 1721, S. 454–457; A. M. Walz OP, Compendium historiae ordinis Praedicatorum, Rom 1930, S. 292, 307, 332, 335, 343 f.; L. Reinhardt, Malvenda, Thomas, in: Biogr.-Bibliogr. Kirchenlex., hg. W. Bautz/T. Bautz, V, Herzberg 1993, S. 651–653; F. Dominguez, Malvenda, Thomas (=Maluenda, Tomás), in: Lex. f. Theol. u. Kirche, VI, Freiburg [3]1997, 1255.

3 Eintragung auf dem Titelblatt des ersten Bandes: „Ad usum F. Ambrosij Randinij ordinis Praedicatorum conventus Osnabrugiensis (1664)“.

4 Ebd.: „Nunc collegii Paulini Osn. 1829“.

5 Notiz: „Antiq. 75 Lire Ernesti Aurelij Rom 1913, Katal. 56 nr. 283“.

Büchern (=Großkapiteln), war aber in etwas geringerem Umfang (elf Bücher) schon 1604 in Rom erschienen und 1621 in Valencia. Die mir vorliegende Ausgabe ist also die dritte und letzte.

Wer war nun dieser Thomas Malvenda? Geboren in Xátiva bei Valencia (darum der lateinische Beiname: Setabitanus), wurde Jakob Malvenda 1581 Dominikaner (Ordensname: Thomas); nach dem Studium des Lateinischen, Griechischen und Hebräischen wurde Malvenda schon 1586 Dozent für Philosophie, 1590 bis 1600 dann auch Professor für Theologie (Valencia). Er verfaßte exegetische Schriften und Kommentare zu Thomas von Aquin. Ab 1601 war er in Rom Mitarbeiter des Baronius für die „Annales" und half auch bei der Revision der liturgischen Bücher seines Ordens. Im Auftrag der Index-Kongregation beteiligte er sich ferner an der Durchsicht der „Bibliotheca SS. Patrum" des M. de la Bigne (Paris 1589), verfaßte eine „Expurgatio" (1607), die in späteren Auflagen mitgedruckt wurde, sowie die Annalen seines eigenen Ordens (Neapel 1627). 1608 kehrte er in seine Heimatprovinz zurück und wurde dort 1610 von der Inquisition mit der Erstellung des „Index librorum prohibitorum" beauftragt. Ab 1615 arbeitete er an einer (unvollendeten) lateinischen AT-Übersetzung (mit Kommentar), die 1650 in Lyon zum Druck kam.

Im Rückblick erscheinen all seine Projekte verbunden mit Textkritik und historischer Nachprüfung der Fakten. Was ihn zur Abfassung seines Werkes über den Antichrist bewogen hat, ist nicht bekannt. Sicher ist, daß er über 20 Jahre seines Lebens – mit Unterbrechungen wegen seiner labilen Gesundheit – daran gearbeitet hat. F. de Suárez und A. Possevino, die beiden Jesuiten, bezeugten ihm deshalb hohes Lob. Generell steht natürlich fest, daß die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts durch die Nachwirkung der Reformation und die Abwehrkämpfe gegen die Türken bzw. gegen den Islam die Identifizierung des Antichristen mit konkreten zeitgenössischen Gestalten sehr begünstigt hat.

II. Inhalt des Buches

Uns interessieren natürlich in erster Linie die Bezüge zur griechisch-byzantinischen Geschichte und Literatur. Schon Buch I, Kap. 1 (S. 2–4) enthält eine Liste aller griechischen Autoren, die in einem ihrer Werke vom Antichrist handeln; die Angaben sind ziemlich präzise (Werk, Kapitel, Edition). So sind z.B. genannt: der Philosoph Justinos und sein Dialog mit Tryphon; Eirenaios mit „Adversus haereses"; Ps.-Hyppolytos und sein „Περὶ συντελείας τοῦ κόσμου καὶ περὶ τοῦ Ἀντιχρίστου"; Origenes mit „Adamantios", Homilien zu den Psalmen, zu Lukas, Kommentaren zu Matthäus und Johannes, „Contra Celsum"; Athanasios von Alexandreia, Briefe an Einsiedler; (unechte) exegetische Schriften; Kyrillos von Jerusalem, Katechese 15; Ps.-Ephräm der Syrer, Rede

über das Ende der Welt und den Antichrist (vgl. den Ps.-Hippolytos-Titel oben!); Gregorios von Nazianz, Oratio 14 und 47 sowie Teile aus den Carmina; Johannes Chrysostomos, Homilie 77 in Matthaeum, Homilie 40 in Joannem, Homilie 3 und 4 in 2 Thess., Rede über den Lohn der Heiligen; Kyrillos von Alexandreia, Genesiskommentar, Buch II; Johanneskommentar, Kap. 6; Kommetar zu Zacharias, Buch II; Theodoretos von Kyrrhos, Genesiskommentar; Kommentar zu 2 Thess., Oratio 7 und 10 in Danielem; Anastasios Sinaites, Hexaëmeron; Anastasios von Nikaia (welcher?), Quaestiones zur Hl. Schrift; Anastasios Abbas, Contra Judaeos; Leontios von Byzanz, Contra Nestorianos et Eutychianos; Johannes von Damaskos, De fide orthodoxa; Theophylaktos von Bulgarien (Achrida), Johannes-Kommentar; Kommentar zu 2 Thess.; Andreas von Kaisareia, Apokalypsen-Kommentar; Arethas von Kaisareia, Apokalypsen-Kommentar; Symeon Metaphrastes; Michael Psellos, „Antichristos“. Eine Psellos-Schrift mit diesem Titel ist bisher nicht bekannt geworden; nach Malvenda soll sie in einer Wiener Handschrift stehen; eine schriftliche Anfrage beim Direktor der Handschriftenabteilung der Österreichischen Nationalbibliothek (E. Gamillscheg) brachte aber kein Ergebnis (Antwortbrief vom 28. 5. 2004). Das einzig dort befindliche Fragment besagten Inhalts stammt von einem Anonymus.[6]

Weitere von Malvenda zitierte Autoren: Olympiodoros (Diakon in Alexandreia, 6. Jh.), Kommentar zum Buch Ekklesiastes (Prediger); Oikumenios (Philosoph, 6. Jh.), Kommentar zu 2 Thess.; Euthymios Zigabenos/Zigadenos (12. Jh.), Kommentar zu Matthaeus und Johannes; Michael Glykas, Annalen (=Weltchronik); Georgios Sphrantzes, Chronikon; Germanos I. von Konstantinopel, Historia ecclesiastica; Ps.-Methodios (von Patara), Revelationes in novissimis; Methodios (Slavenapostel), Martyrologium (alte Ausgabe), Athanasios (Athonites?).

Als einziges „neues“, d.h. bisher unbekanntes Werk sticht das des Michael Psellos über den Antichrist hervor.

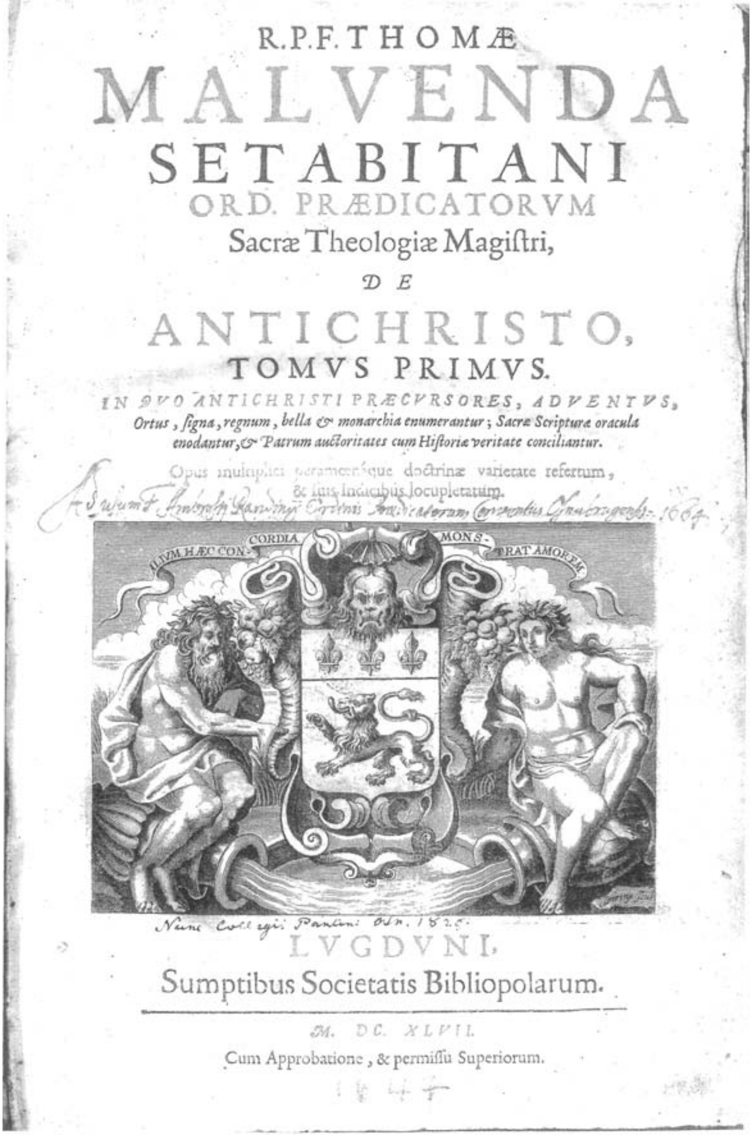
Es folgt wenig später ein Abschnitt über den griechischen Namen des Antichrist (S. 10–12); dann wird eine Reihe von heidnischen und jüdischen Herrschern mit der Figur des Antichrist identifiziert: Antiochos Epiphanes; Herodes, Sohn des Antipas; einige Herodianer; Simon Magus (aus der Apostelgeschichte); ein Samariter Dositheos; Bar Kochba; Apollonios von Tyana; Julian der Abtrünnige; der Häresiarch Areios; Kaiser Nero; Mohammed;

6 Vgl. H. Hunger/O. Kresten (Hgg.), Katalog der griechischen Handschriften der Österr. Nationalbibliothek, Teil 3/2: Codices theologici 101–200, Wien 1984, 415 (=Museion N.F., Vierte Reihe, Bd. I, Teil 3/2): Vindob. Theol. Gr. 193 (um 1200), ff. 224v-225r: Anonymus, De Antichristo (Fragment). – Vgl. auch: Michaelis Pselli Theologica, I, ed. P. Gautier, Leipzig 1989, 396–402 (Nr. 101): Kommentar zu Mt 24, 42–51 (ohne jede Berechnung).

Martin Luther, so wie Luther zuvor den römischen Papst generell als Antichrist bezeichnete (S. 18–60). Das ganze zweite Buch erörtert dann die Ankunftszeit des Antichristen, ausgehend von der Weltdauer (6000 Jahre), das dritte die Herkunft des Antichristen, nämlich Babylon (= Rom, Ägypten, Bagdad?), das vierte die weltweite Verkündigung des Evangeliums als Startzeichen für Vorzeichen des Antichrist, das fünfte den Niedergang Roms als Anzeichen des Antichrist, das sechste das Reich, die Kriege und die Alleinherrschaft des Antichrist; in Band II folgen dann noch seine Lehre und seine Wunder, seine Kirchenverfolgung; ferner ist dort die Rede von den Propheten Henoch und Elia als Vorläufer des Antichrist, von der Bekehrung der Juden zu Christus, von der tausendjährigen Herrschaft Christi, von der Fesselung und Losbindung des Antichrist, von Gog und Magog (AT) und schließlich vom Tode des Antichrist. Die griechischen und lateinischen Kirchenväter sind vor allem in Buch I über die Person und Identität des Antichrist als Zeugen angeführt (im Zusammenhang mit 2 Thess. 2).

III. Schlußbetrachtung

Die auf biblischen Hinweisen beruhenden, aber in der konkreten Ausformulierung weit divergierenden Aussagen über den Antichrist in der Heilsgeschichte gehörten zu keiner Zeit zum Credo der christlichen Kirchen; aber trotz der in den Evangelien überdeutlich bezeugten Unberechenbarkeit des Weltendes wucherten die Spekulationen über die Herkunft, Zeit und Wirksamkeit des Antichristen unbeirrt durch alle Jahrhunderte fort. Im Jahre 1647, ein Jahr vor Beendigung des Dreißigjährigen Krieges, waren Gegenreformation und Türkenkreuzzüge, die konkreten Anlässe für die Abschreckung durch das Erscheinen des Antichrist, schon im Abklingen begriffen. Thomas Malvenda hatte seine Monographie wohl auch verfaßt als Exempel seiner umfassenden philologischen und historischen Kenntnisse und Interessen.



R.P.F. THOMÆ
MALVENDA
SETABITANI
ORD. PRÆDICATORVM
Sacræ Theologiæ Magiſtri,
DE
ANTICHRISTO,
TOMVS PRIMVS.
IN QVO ANTICHRISTI PRÆCVRSORES, ADVENTVS, *Ortus, ſigna, regnum, bella & monarchia enumerantur; Sacræ Scripturæ oracula enodantur, & Patrum auctoritates cum Hiſtoriæ veritate conciliantur.*
Opus multiplici peramœnâque doctrinæ varietate refertum, & ſuis Indicibus locupletatum.

LVGDVNI,
Sumptibus Societatis Bibliopolarum.
M. DC. XLVII.
Cum Approbatione, & permiſſu Superiorum.

Im Angesicht der Endzeit? Positionen in den *Lectiones memorabiles* des Johannes Wolff (1600)

Sabine Schmolinsky

Als der ehemals pfälzische Rat und nun badische Amtmann, der Iurisconsultus Johannes Wolff die Vorworte zu den beiden voluminösen Bänden seines Lebenswerks, den *Lectiones memorabiles*, am 1. Februar 1600 abschloss,[1] hatte nicht nur für ihn als lutherischen Protestanten das letzte Jahr eines an grundlegenden Umwälzungen und Befürchtungen reichen Jahrhunderts begonnen, das er allerdings nur noch bis zu seinem Tod am 23. Mai 1600 miterleben sollte.[2] Seine Lebenswelt musste ihm seit den 1570er Jahren vermehrt von

1 IOHAN. VVOLFII I. C. || LECTIONVM MEMO- || RABILIVM ET RECONDITARVM || CENTENARII XVI. || HABET HIC LECTOR DOCTORVM ECCLE- || siæ, Vatum, Politicorum, Philosophorum, Historicorum, aliorumq; || sapientum & eruditorum pia, grauia, mira, arcana, & stupenda; iucun- || da simul & vtilia, dicta, scripta, atq; facta; Vaticinia item, vota, omina, || mysteria, Hieroglyphica, miracula, visiones, antiquitates, monu- || menta, testimonia, exempla virtutu[m], vitiorum, abusuum; || typos insuper, picturas, atq; imagines: || *SED ET IPSIVS COELI AC NATVRÆ HORRENDA SI- || gna, Ostenta, Monstra, atq; Portenta: His interiuncti sunt quoq; || omnes sacri prophaniq; Ordines:* || EX QVIBVS OMNIBVS CVM PRÆTERITI STA- || tus in Ecclesia, Republica, & communi vita consideratio; tum im- || pendentium euentuum, ac in dies magis magisq; ingrauescentium || malorum præsagitio: sed & multorum abstrusorum hactenus || desideratorum reuelatio ob oculos per- || spicuè ponitur. || *Lauingæ sumtibus Autoris impressit Leonhardus Rheinmichel* || *Typogr. Palatinus, anno 1600.* VD 16, W 4209–4211. Ein zweiter Druck erschien 1671 bei Henning Grosses Erben in Frankfurt am Main; vgl. VD 17, 23:230241R und 23:230244P (wiederholt 1672; vgl. VD 17, 23:230226R). Vgl. hierzu und zum Index des Johannes Jacobus Linsius gen. Hagendorn von 1608 (wiederholt 1672) S. Schmolinsky, Prophetia in der Bibliothek – die *Lectiones memorabiles* des Johannes Wolff, in: Zukunftsvoraussagen in der Renaissance, hg. von K. Bergdolt/W. Ludwig, unter Mitwirkung von D. Schäfer (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissance-Forschung, 23), Wiesbaden 2005, 89–130, hier 90 f., Anm. 5 mit S. 104, Anm. 47.

2 Zur Vita vgl. W. Ludwig, Vorfahren von Paul Ludwig ermittelt, zusammengestellt und mit einem Nachwort versehen von W. L. (Deutsches Familienarchiv. Ein genealogisches Sammelwerk, 116), Neustadt an der Aisch 1994, 84, Nr. 1522; Ders., Gaspar Bruschius als Historiograph deutscher Klöster und seine Rezeption (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse, Jg. 2002, Nr. 1), Göttingen 2002, 1–120, hier 82–83; Hessisches Geschlechterbuch, Bd. 14 (Deutsches Geschlechterbuch, 121), Glücksburg / Ostsee 1956, 483–490 mit 515–517; D. Groh, Lizentiat der Rechte Johannes Wolff. Ein Beitrag zur Biographie eines pfälzischen Diplomaten und Historiographen aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, Diss.

Katastrophen, Seuchen, Hungersnöten geprägt erscheinen,[3] die ihn allerdings persönlich wohl kaum betroffen haben dürften, denn er stand zu jener Zeit als Rat und Gesandter in fürstlichen Diensten, zunächst des lutherischen Herzogs Wolfgang von Zweibrücken-Neuburg (1526–1569),[4] den er 1569 auf dessen

---

Frankfurt a. M. 1923, 1–8 und 133; basierend auf Gregor Rollwagen, PANEGYRICVS, || *De vita et obitu* || *JOHANNIS WOLFII JC.* || *DE TABERNIS MONTANIS:* […] *Tubingæ, Typis Cellianis.* || Anno 1601. (VD 17, 547:626291E; vgl. Groh, ebd., 1, Anm. 2). Zu biographischen Artikeln des 17. und 18. Jahrhunderts über Wolff vgl. Schmolinsky (wie Anm. 1), 96, Anm. 22. Weitere Angaben zu Wolffs Leben und Arbeiten sowie den im Folgenden genannten Namen bei Schmolinsky (wie Anm. 1), 96–104. Wolff selbst schrieb seinen Namen „Wolff" (vgl. Groh, ebd., 1, Anm. 1).

3 Zum Überblick vgl. M. Lanzinner, Konfessionelles Zeitalter 1555–1618, in: Gebhardt. Handbuch der deutschen Geschichte, 10., völlig neu bearb. Aufl., hg. von W. Reinhard, X, Stuttgart 2001, 1–203, hier 126–131; W. Schulze, Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert. 1500–1618 (Neue Historische Bibliothek. edition suhrkamp, N. F., 268), Frankfurt a. M. 1987, hier 49–53, 294. Zu „Desintegrationserscheinungen im wirtschaftlichen, konfessionellen und politischen Bereich" in der Zeit um 1600 vgl. Dens., Untertanenrevolten, Hexenverfolgungen und „kleine Eiszeit": Eine Krisenzeit um 1600?, in: Venedig und Oberdeutschland in der Renaissance. Beziehungen zwischen Kunst und Wirtschaft, hg. von B. Roeck/K. Bergdolt/A.J. Martin (Studi. Schriftenreihe des Deutschen Studienzentrums in Venedig / Centro Tedesco di Studi Veneziani, 9), Sigmaringen 1993, 289–309 (Diskussion S. 314), Zitat S. 306. Zur Hungerkrise der frühen 1570er Jahre in Oberdeutschland vgl. auf breiter Quellengrundlage W. Behringer, Die Krise von 1570. Ein Beitrag zur Krisengeschichte der Neuzeit, in: Um Himmels Willen. Religion in Katastrophenzeiten, hg. von M. Jakubowski-Tiessen/H. Lehmann, Göttingen 2003, 51–156; dazu Ders., „Ettlich Hundert Herrlicher und Schöner Carmina oder gedicht/ von der langwirigen schweren gewesten Teurung/ grossen Hungersnot/ und allerlay zuvor unerhörten Grausamen Straffen/ und Plagen". Zwei Krisengedichte, ebd., 294–355. Die Krisen von 1586/1587 und in den 1590er Jahren kamen der von 1571/1572 nahe (ebd., 147–148).

4 Vgl. J. Ney, Wolfgang, Pfalzgraf, Herzog von Zweibrücken und Neuburg, ADB 44 (1898) 76–87; B. Kurze, Pfalzgraf Wolfgang von Neuburg, in: Lebensbilder aus dem Bayerischen Schwaben, hg. von G. Freiherrn von Pölnitz, VI (Schwäbische Forschungsgemeinschaft bei der Kommission für bayerische Landesgeschichte. Veröffentlichungen Reihe 3, 6), München 1958, 292–322; F. Konersmann, Kirchenregiment und Kirchenzucht im frühneuzeitlichen Kleinstaat. Studien zu den herrschaftlichen und gesellschaftlichen Grundlagen des Kirchenregiments der Herzöge von Pfalz-Zweibrücken 1410–1793 (Veröffentlichungen des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte, 19 und Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, 121), Speyer 1996, 141–144, passim; P. Warmbrunn, Pfalz-Zweibrücken, Zweibrückische Nebenlinien, in: Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, VI: Nachträge, hg. von A. Schindling/W. Ziegler (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 56), Münster 1996, 170–197, hier 175–180; F. Nadwornicek, Pfalz-Neuburg, in: Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, I: Der Südosten, hg. von A. Schindling/W. Ziegler (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 49), 2., verb. Aufl., Münster 1992, 44–55, hier 49; R.H. Seitz, Reformation und Gegenreformation im Fürstentum Pfalz-Neuburg,

Frankreichfeldzug zur Unterstützung der Hugenotten im dritten der französischen Religionskriege (1568–1570) begleitet hatte,[5] und dann des Herzogs Johann I. (1550–1604), Wolfgangs zweitgeborenem Sohn und Nachfolger im

in: 475 Jahre Fürstentum Pfalz-Neuburg. Ausstellung im Schloß Grünau bei Neuburg an der Donau. 20. Juni 1980–19. Oktober 1980, Redaktion: H.H. Stierhof/M. Oppel, München 1980, 43–66, hier 48–53.

5 Zum Krieg vgl. A. Jouanna, Le temps des guerres de religion en France (1559–1598), in: Dies./J. Boucher/D. Biloghi/G. Le Thiec, Histoire et dictionnaire des guerres de religion (Bouquins), Paris 1998, 1–445, hier 173–185, bes. 181; Dies., La France du XVIe siècle. 1483–1598 (Collection Premier Cycle), 2e édition corrigée, Paris 1997, 451–457, hier 454; B. Vogler, Die Rolle der pfälzischen Kurfürsten in den französischen Religionskriegen (1559–1592), Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde 37/38 (1970–71) 235–266, hier 242–245. Zum Kriegszug Wolfgangs vgl. M. Lanzinner, Friedenssicherung und politische Einheit des Reiches unter Kaiser Maximilian II. (1564–1576) (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 45), Göttingen 1993, 162–194, passim. Zu Wolffs Gesandtschaft zu Königin Elisabeth I. von England vgl. E.I. Kouri, For True Faith or National Interest? Queen Elizabeth I and the Protestant Powers, in: Politics and Society in Reformation Europe. Essays for Sir Geoffrey Elton on his Sixty-Fifth Birthday, hg. von E.I. Kouri/T. Scott, Basingstoke/London 1987, 411–436, hier 420–421. Laut B. Nicollier-de Weck, Hubert Languet (1518–1581). Un réseau politique international de Melanchthon à Guillaume d'Orange, Genève 1995, 194–196, 224–226, bes. 196, Anm. 64, passim, ließe sich die Kampagne Wolfgangs in Burgund im Frühjahr 1569 nach den – nicht gedruckten – sehr ausführlichen brieflichen Berichten des Hubert Languet, Gesandter im Dienst des Kurfürsten von Sachsen, detaillierter als bisher geschehen erfassen. Als älterer Mann verfertigte Wolff eine Abschrift seiner Aufzeichnungen und übersandte sie Pfalzgraf Johann I. (1594); vgl. Groh (wie Anm. 2), 11–12 mit Anm. 1. Mit Groh (ebd., 24, Anm. 1) liegt jedoch kein Kriegstagebuch vor (so noch Kurze [wie Anm. 4], 320), wie die ältere Forschung sie nannte; vgl. z. B. J. Ney, Pfalzgraf Wolfgang Herzog von Zweibrücken und Neuburg (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 106/107 = Jg. 29, Stück 2/3), Leipzig 1912, 84, passim. Den Bericht über seine Rückführung des Leichnams Wolfgangs in den *Lectiones memorabiles* entnimmt Wolff jedoch einer Chronik seines Kollegen Simon Schard I.C. (vgl. unten S. 410 mit Anm. 123); vgl. Wolff (wie Anm. 1), II, 857, ad a. 1569. Zum Tod und zur ersten Beisetzung Wolfgangs in Angoulême im Juni 1569 vgl. Groh (wie Anm. 2), 31–33; zur Umbettung nach Cognac S. 54; zur Überführung von La Rochelle über See bis Lübeck und dann in die Pfalz im Sommer 1571 S. 52–57. Die dabei gegen Leichenschändung getroffenen Vorsichtsmaßnahmen sind vor der Folie der katholischerseits 1560–1572 ausgeübten, blutigen Gewalt gegen hugenottische Körper zu lesen, die D. Crouzet, Imaginaire du corps et violence aux temps des troubles de religion, in: Le corps à la Renaissance. Actes du XXXe colloque de Tours 1987, hg. von J. Céard/M.M. Fontaine/J.-Cl. Margolin, Paris 1990, 115–127, als infolge eschatologischer Obsessionen ausgeführte Markierung am Körper des vorgeblich noch im Jüngsten Gericht gegen Gott revoltierenden Häretikers deutet; entfaltet in: Ders., Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525 – vers 1610) (Époques), I–II, Seyssel 1990. Sie dürften auch im Kontext des entehrenden Umgangs mit dem Leichnam des bei der Schlacht bei Jarnac am 13. März 1569 erschossenen Louis de Bourbon, prince de Condé (*1530) stehen; vgl. hier nur Jouanna, Le temps (s. oben), 182.

Fürstentum Pfalz-Zweibrücken,[6] für den er diplomatische Missionen ausführte.[7] Nachdem ihm, der 1568 nach Beendigung seines Studiums der Rechte schon einmal ein halbes Jahr lang am Reichskammergericht in Speyer gearbeitet hatte, 1571 misslungen war, dort die ersehnte Stelle eines Beisitzers zu bekommen, trat er 1573 in markgräflich-badische Dienste und wurde 1574 Amtmann in Mundelsheim, mit dessen adeligem Freigut und Schloss er belehnt wurde.[8] Wann er sich welcherlei Schwierigkeiten in der Phase der reformierten Religionspolitik des Markgrafen Ernst Friedrich von Baden-Durlach (reg. 1584–1604) ausgesetzt gesehen haben könnte, lässt sich bislang nicht genau sagen.[9]

6 Vgl. Warmbrunn (wie Anm. 4), 180: Der erstgeborene, ebenfalls streng lutherische Philipp Ludwig (1547–1614) erhielt Pfalz-Neuburg; als einziger der fünf Söhne Wolfgangs wandte sich Johann dem Calvinismus zu (1580/1588); vgl. dazu Warmbrunn (wie Anm. 4), 180–182; Konersmann (wie Anm. 4), 144; I. Dingel, Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 63), Gütersloh 1996, 105–106, 451. Vgl. V. Press, Johann I., Pfalzgraf bei Rhein, Herzog von Zweibrücken, NDB X (1974) 513–514. Vgl. auch B. Vogler, Die Ausbildung des Konfessionsbewusstseins in den pfälzischen Territorien zwischen 1555 und 1619, in: Festgabe für Ernst Walter Zeeden zum 60. Geburtstag am 14. Mai 1976, hg. von H. Rabe/H. Molitor/H.-Chr. Rublack (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Supplementbd. 2), Münster 1976, 281–288; basierend auf: Ders., Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVIe siècle (1556–1619). Thèse présentée devant l'Université de Paris IV le 17 juin 1972, I–II, Lille 1974; zu Wolfgang und Johann I. siehe Bd. I, XLII–XLIV.

7 Groh (wie Anm. 2), 37–58. Wolff gehört zum Typus der gelehrten Diplomaten im 16. Jahrhundert, die sich auf der Basis eines Studiums der Artes liberales und der Rechte bei ihren diplomatischen Aufgaben wie ihren gelehrten Interessen in Netzwerken mit ihresgleichen austauschten; vgl. an einem prominenteren Beispiel R. Kohlndorfer, Häretiker, Astronom und kaiserlicher Gesandter: Andreas Dudith (1533–1589). Ein Beispiel für Lebenswelt und Arbeitsweise eines europäischen Diplomaten im 16. Jahrhundert, in: Wege in die Frühe Neuzeit. Werkstattberichte, […], hg. von A. Brendecke/W. Burgdorf (Münchner Kontaktstudium Geschichte, 4), Neuried 2001, 133–154, hier 147 (Wolff [wie Anm. 1], II, 820, ad a. 1562, referiert kurz über Dudiths Auftreten auf dem Konzil von Trient). Zur Diskussion von ‚Späthumanismus' als Epochenbegriff für u.a. Wolffs Lebenszeit vgl. M. Friedrich, Zwischen ‚Späthumanismus' und ‚Standeskultur'. Neuere Forschungen zur intellektuellen und sozialen Situation von Gelehrten um 1600, in: ebd., 61–91.

8 Groh (wie Anm. 2), 60–63; Ludwig (wie Anm. 2), Vorfahren.

9 1583 bekundete Wolff Amtsmüdigkeit (vgl. unten Anm. 10). Einer viel späteren Randnotiz des Martin Crusius in seinem Tagebuch (vgl. unten Anm. 30) zufolge hat Wolff Unbill vom Markgrafen erlitten: „Ioann. Wolfius Licent. Iuris, Hailpronnae habitat, pulsus a Marchione Durlac. et frustrà […]" (1. Januar 1598; Diarium II, 1, Anm. zu Z. 10; vgl. unten Anm. 59). Vgl. V. Leppin, Der Kampf des Markgrafen Ernst Friedrich von Baden um sein Bekenntnis und der Widerstand aus Pforzheim, in: Reformierte Spuren in Baden, hg. von U. Wennemuth (Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden, 57), Karlsruhe 2001, 52–67, hier 52–60; V. Press, Baden und badische Kondominate, in: Die Territorien des

1594 verließ er den höfischen Dienst und erwarb das Bürgerrecht von Heilbronn, der Stadt seiner dritten Frau Barbara Rollwag, die er 1592 geheiratet hatte.[10]

In diesen Jahrzehnten konnte er die zunehmend pessimistischeren Voraussagen der jährlichen *Practicae* und Prognostiken verfolgen,[11] und er wurde Zeitgenosse der Wechselwirkungen zwischen besonderer publizistischer Aufmerksamkeit und endzeitlichen Ängsten, die die große Konjunktion im Sternbild Widder des feurigen Trigons aus Widder, Löwe und Schütze im Jahr 1588 begleiteten, um nur das prominenteste, weil so seltene astronomische Ereignis jener Jahre zu nennen.[12] Zu dieser Zeit war Wolff jedoch schon lange

Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, V: Der Südwesten, hg. von A. Schindling/W. Ziegler (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 53), Münster 1993, 124–166, hier 134–135, 139–140. Das Amt Mundelsheim wurde 1595 von – dem lutherischen – Herzog Friedrich I. von Württemberg erworben; vgl. H. Ehmer, Württemberg, in: Die Territorien (s. oben), 168–192, hier 187; F. Merkel, Geschichte des evangelischen Bekenntnisses in Baden von der Reformation bis zur Union (Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der evang. Landeskirche Badens, 20), Karlsruhe 1960, 101. Wolff als Amtsträger erwähnt bei W. Baumann, Ernst Friedrich von Baden-Durlach. Die Bedeutung der Religion für Leben und Politik eines süddeutschen Fürsten im Zeitalter der Gegenreformation (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B, 20), Stuttgart 1962, 66.

10 Groh (wie Anm. 2), 89; Ludwig (wie Anm. 2), Vorfahren. Ich danke dem Leiter des Stadtarchivs Heilbronn, Herrn Dr. Christhard Schrenk, für die freundliche Überlassung des Doppels folgenden masch.schr. Aufsatzes: M. von Rauch, Der historische Schriftsteller Johann Wolff und seine Beziehungen zu Heilbronn [undat., kurz nach 1903]: Den Ratsprotokollen zufolge hatte Wolff 1583 schon einmal – „‚nunmehr der Dienst müd'" – dem Rat vorgebracht, sich in Heilbronn anzukaufen, und seine Dienste erboten, war aber von seinem Vorhaben wieder abgekommen. Auch nach 1594 scheint er sich meist auf seinem Freigut in Mundelsheim aufgehalten zu haben (ebd., 1–2). Heilbronn gehörte – endgültig seit 1543 – zu den lutherischen Reichsstädten; vgl. W. Enderle, Ulm und die evangelischen Reichsstädte im Südwesten, in: Die Territorien, V (wie Anm. 9), 194–212, hier 208.

11 R.B. Barnes, Hope and Despair in Sixteenth-Century German Almanacs, in: Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten. Beiträge zur gemeinsamen Konferenz der Society for Reformation Research und des Vereins für Reformationsgeschichte, 25.–30. September 1990, im Deutschen Historischen Institut, Washington, D.C., hg. von H.R. Guggisberg/G.G. Krodel (ARG, Sonderbd.), Gütersloh 1993, 440–461, hier 454–459.

12 Vgl. R.B. Barnes, Der herabstürzende Himmel: Kosmos und Apokalypse unter Luthers Erben um 1600, in: Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert, hg. von M. Jakubowski-Tiessen/H. Lehmann/J. Schilling/R. Staats (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 155), Göttingen 1999, 129–145, hier 132–135. Zu Sachverhalt und zeitgenössischer Diskussion vgl. V. Leppin, Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 69), Gütersloh 1999, 139–149 mit 65–67; B. Mahlmann-Bauer, Die Bulle

genug passionierter Konsument historisch-theologisch-philosophischer Schriften, um einen guten Überblick auch im weiten Feld endzeitbezogener Texte und deren Interpretationen zu haben.

Johannes Wolff, geboren am 10. August 1537 in Bergzabern als Sohn des Amtmanns Wolfgang Wolff, gehörte der dritten lutherischen Generation[13] an, für die die Bikonfessionalität des Reichs sowie binnenkonfessionelle Differenzierungen vorgefundene Tatsachen waren. Er hatte eine gute Ausbildung auf humanistischem Fundament genossen, indem er 1552–1557 von Petrus Dasypodius und Johann Sturm an dessen protestantischem Gymnasium in Straßburg in den *studia humanitatis* unterrichtet worden war und 1557–1560 bei Philipp Melanchthon in Wittenberg Theologie und 1560–1564 bei Jakob Scheck in Tübingen Philosophie studiert hatte.[14] 1564–1568 absolvierte er ein Jurastudium in Frankreich bei den berühmten Juristen Jacques Cujas, Roussard, Antoine Leconte und Hugues Doneau an den Universitäten in Bourges, dem Zentrum des französischen juristischen Humanismus,[15] sowie Angers, Besançon

contra astrologiam iudiciariam von Sixtus V., das astrologische Schrifttum protestantischer Autoren und die Astrologiekritik der Jesuiten. Thesen über einen vermuteten Zusammenhang, in: Zukunftsvoraussagen (wie Anm. 1), 143–222, hier 182–186. Vgl. auch H. Smolinsky, Deutungen der Zeit im Streit der Konfessionen: Kontroverstheologie, Apokalyptik und Astrologie im 16. Jahrhundert. Vorgetragen am 21. Juli 2000 (Schriften der Philosophisch-Historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 20), Heidelberg 2000.

13 D. h. zwischen 1526 und 1550 geboren nach der Einteilung von L. Schorn-Schütte, Obrigkeitskritik und Widerstandsrecht. Die *politica christiana* als Legitimitätsgrundlage, in: Aspekte der politischen Kommunikation im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts. Politische Theologie – Res publica-Verständnis – konsensgestützte Herrschaft, hg. von Ders. (HZ. Beihefte [Neue Folge], 39), München 2004, 195–232, hier 212 Anm. 61; bzw. zwischen 1525 und 1549 Geborene: Dies., Kommunikation über Herrschaft: Obrigkeitskritik im 16. Jahrhundert, in: Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. Beiträge für eine erneuerte Geistesgeschichte, hg. von L. Raphael/ H.-E. Tenorth (Ordnungssysteme, 20), München 2006, 71–108, hier 80, Anm. 27.

14 Vgl. Groh (wie Anm. 2), 2–5. Im März/April 1557 verfasste Dasypodius ein von Sturm mitunterzeichnetes Empfehlungsschreiben für Wolff an die Wittenberger Professoren und namentlich Melanchthon, demzufolge Wolff fünf Jahre lang teils im Straßburger Collegium Wilhelmitanum, teils bei einem Verwandten gelebt hatte; vgl. MBW VIII, 8173 (mit Hinweis auf Wolffs Immatrikulation am 7. Mai 1557 in Wittenberg). Am 25. 11. 1558 empfahl Melanchthon Wolff an Herzog Wolfgang von Pfalz-Zweibrücken und andere; vgl. ebd., 8787. Das Schreiben enthält einen Abriss der Ausbildung Wolffs; vgl. J. Haussleiter, Vier Briefe aus der Reformationszeit, ZKG 15 (1895) 418–427, hier 425–427.

15 Vgl. V. Heise, Der calvinistische Einfluss auf das humanistische Rechtsdenken. Exemplarisch dargestellt an den „Commentarii de iure civili" von Hugo Donellus (1527–1591) (Osnabrücker Schriften zur Rechtsgeschichte, 8), Göttingen 2004, 65–103, bes. 72; Chr. Strohm, Religion und Recht bei Hugo Donellus. Beobachtungen zur Eigenart religiöser Bezüge in der frühen calvinistischen Jurisprudenz, in: Reformation und Recht. Festgabe für Gottfried Seebaß zum 65. Geburtstag, hg. von I. Dingel/V.

und Dôle. In Dôle wurde er am 7. Februar 1568 zum Lizentiaten der Rechte promoviert.[16] Mit dem juristischen Doktorgrad besaß er die geeignete und benötigte Ausgangsqualifikation für eine Karriere als bürgerlicher Rat,[17] wie er sie im Kontext lutherischer Konfessionalität durchlief.[18]

Leppin/Chr. Strohm, Gütersloh 2002, 176–223. Zum Rang der Universität Bourges vgl. D.R. Kelley, Law, in: The Cambridge History of Political Thought 1450–1700, hg. von J.H. Burns with the assistance of M. Goldie, Cambridge/New York/Port Chester u.a. 1991, 66–94, hier 79. Vgl. allgemein H.E. Troje, Die Literatur des gemeinen Rechts unter dem Einfluss des Humanismus, in: Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte, hg. von H. Coing, II: Neuere Zeit (1500–1800). Das Zeitalter des gemeinen Rechts, Teilbd. 1: Wissenschaft, München 1977, 615–795. Nachdem 1562 im Kontext von Religionsunruhen die Deutschen an der Universität Bourges die Stadt hatten verlassen müssen, kamen erst nach dem Frieden von Amboise 1563 wieder protestantische Studenten nach Bourges; vgl. W. Dotzauer, Deutsche in westeuropäischen Hochschul- und Handelsstädten, vornehmlich in Frankreich, bis zum Ende des alten Reiches. Nation, Bruderschaft, Landsmannschaft, in: Festschrift Ludwig Petry. Teil 2 (Geschichtliche Landeskunde, Bd. V, Teil 2), Wiesbaden 1969, 89–159, hier 140–141. Zu Wolffs juristischen Lehrern vgl. Dens., Deutsche Studenten an der Universität Bourges. Album et liber amicorum, Meisenheim am Glan 1971, 33–47; in den hier veröffentlichten Listen erscheint Wolffs Name nicht. Vgl. auch Dens., Deutsches Studium und deutsche Studenten an europäischen Hochschulen (Frankreich, Italien) und die nachfolgende Tätigkeit in Stadt, Kirche und Territorium in Deutschland, in: Stadt und Universität im Mittelalter und in der früheren Neuzeit. 13. Arbeitstagung in Tübingen 8.–10.11.1974, hg. von E. Maschke/J. Sydow (Stadt in der Geschichte, 3), Sigmaringen 1977, 112–141, hier 115–116; Dotzauers Ergebnisse nimmt peripher auf J. Verger, Etudiants et gradués allemands dans les universités françaises du XIVe au XVIe siècle, in: Gelehrte im Reich. Zur Sozial- und Wirkungsgeschichte akademischer Eliten des 14. bis 16. Jahrhunderts, hg. von R.Chr. Schwinges (Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 18), Berlin 1996, 23–40, hier 35. Laut N. Garnier, La nation allemande à l'Université de Bourges, Revue bourguignonne 18 (1908) 5–67, hier 9, sind die Immatrikulationsmatrikeln nicht erhalten. Zur auch quantifizierenden Untersuchung von Jurastudenten und -studien im frühneuzeitlichen Frankreich vgl. D. Julia/J. Revel, Les étudiants et leurs études dans la France moderne, in: Les Universités européennes du XVIe au XVIIIe siècle. Histoire sociale des populations étudiantes, II: France, hg. von Dens. (Recherches d'histoire et de sciences sociales, 18), Paris 1989, 25–486, hier 107–189 mit 397–432. Wolff spricht von etwa 300 deutschen Studenten in Bourges; vgl. Groh (wie Anm. 2), 5–6.

16 Zu Studium und Abschluss vgl. Groh (wie Anm. 2), 5–8; Rollwagen (wie Anm. 2), f. 13^v–14^r: Bei dem dort genannten Franciscus Russardus könnte es sich um den Rechtsgelehrten Louis Roussard († 1567), Professor in Bourges, handeln, von dem 1567 in Antwerpen das ‚Ivs Civile Manvscriptorvm Librorvm Ope […] Consilio tamen et auctoritate Fran. Dvareni, I.C. […]' erschien; der Vorname des François Douaren (1509–1559) wäre dann zu Roussard geraten. Vgl. Zedler XXXII (1742) Sp. 1893: Russard (Ludwig). Zur Universität Dôle vgl. Dotzauer, Deutsche in westeuropäischen Hochschulstädten (wie Anm. 15), 155–158.

17 Zu parallelen Biographien von Räten am Heidelberger Hof des pfälzischen Kurfürsten Friedrich III. (reg. 1559–1576) vgl. V. Press, Calvinismus und Territorialstaat. Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559–1619 (Kieler Historische Studien, 7),

Wolff trat veröffentlichend zunächst als Herausgeber geschichtstheoretischer[19] und chronikalischer[20] Schriften hervor; weiterhin übersetzte er jagdkundliche französische Werke der 1560/70er Jahre[21] und schuf aus zwei französischen und einer italienischen Falkenkunde ein ‚New Falcknereybuch' (1584).[22] Seiner eigenen Darstellung zufolge muss ihn ein historisch-theologischer Lese- und Sammeleifer von frühen Zeiten an begleitet haben, denn er erwähnt in der ausführlichen Widmungsvorrede des ersten Bandes der *Lectiones memorabiles* an die lutherischen Herzöge Barnim X. von Pommern-Stettin (XII.,

---

Stuttgart 1970, 241–242, 262; die Berufung bürgerlicher, humanistisch gebildeter, graduierter juristischer Räte hatte zuerst Friedrich II. (reg. 1544–1556) betrieben (vgl. ebd., 194–196).

18 Johanns I. von Pfalz-Zweibrücken Übertritt zum Calvinismus erfolgte erst 1588; vgl. oben Anm. 6.

19 Io. Bodini Methodus historica, duodecim eiusdem argumenti Scriptorum, tam veterum quàm recentiorum, Commentariis adaucta: quorum elenchum Præfationi subiecimus, Basileae ex Petri Pernae Officina. 1576. Cum Priuilegio. VD 16, B 6274. Vgl. Bibliographie critique des éditions anciennes de Jean Bodin, hg. von R. Crahay/M.-Th. Isaac/M.-Th. Lenger avec la collaboration de R. Plisnier (Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres. Collection in-8°, 2e série. Tome LXX), Brüssel 1992, 26–28. Um fünf Autoren vermehrte Ausgabe: Artis historicae penus Octodecim Scriptorum tam veterum quàm recentiorum monumentis & inter eos Io. præcipuè Bodini libris Methodi historicæ sex instructa. *Autores sequens pagina indicabit.* Basileæ Ex Officina Petri Pernæ 1579 *Cum privilegio.* VD 16, W 4208. Vgl. Crahay/Isaac/Lenger, 28–31; das in Bd. I als Schlussschrift in Bd. II angekündigte Werk des Antonius Riccobonus wurde in einen eigenen, dritten Band ausgegliedert (ebd., 31 und 26). Zur Rolle der Ausgaben Wolffs für die *ars historica* vgl. M.-D. Couzinet, Histoire et méthode à la Renaissance. Une lecture de la *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* de Jean Bodin. Préface de C. Vasoli (Philologie et Mercure), Paris 1996, 35–36, 39–40, 46.

20 ALBERTI || KRANTZIJ || RERVM GERMANICA- || rum historici clariss. Regnorum A- || quilonarium, Daniæ, Sueciæ, || Noruagiæ, Chronica. || Quibus gentium origo vetustißima, & Ostrogothorum, Wisi- || gothorum, Longobardorum atq; Normannorum, antiquitus inde || profectorum, res in Italia, Hispania, Gallia & Sicilia gestæ, præter || domesticam historiam, narrantur. || Accessit, supplementi cuiusdam instar, Dithmarsici belli || historia, Christiano Cilicio Cimbro autore. || Item Jacobi Ziegleri Schondia, id est regionum & populorum Septentrionalium, || ad Krantzianam historiam perutilis descriptio. || Cum præfatione ad Illustrissimum Principem LVDOVICVM Ducem || Wirtenbergensem, Ioan. Wolfij I. C. || Addito Indice locupletissimo. || FRANCOFVRTI AD MOENVM || APVD AND. WECHELVM. || M. D. LXXV. Albert Krantz, Metropolis, 1576; vgl. VD 16, K 2251. 1577 als ‚Rerum Gallicarum Annales' das ‚Compendium de origine et gestis Francorum' (editio princeps Paris 1495) des Pariser Humanisten und Trinitariergenerals Robert Gaguin (1433–1501); vgl. VD 16, G 44. Zu Wolffs historiographischen Arbeiten vgl. Schmolinsky (wie Anm. 1), 98–101.

21 Die beiden Übersetzungen Wolffs wurden 1590 in Straßburg durch Bernhart Jobin als ‚New Jaegerbuch […]' gedruckt; vgl. VD 16, D 2871 und C 4012. Vgl. Schmolinsky (wie Anm. 1), 101 und 103.

22 Es ist nur handschriftlich erhalten; vgl. Schmolinsky (wie Anm. 1), 103 mit Anm. 42.

1549–1603) und Philipp Julius von Pommern-Wolgast (1584–1625),[23] dass es seine Reisen und monatelangen Gesandtschaften an die Höfe des Kaisers, der Könige von Frankreich, Navarra, England und Polen und vieler Fürsten gewesen seien, die ihm fortgesetzte Studien in Bibliotheken und Büchern der Höfe, Klöster, Kollegien, Universitäten, Städte und privater Gelehrter ermöglicht hätten; ferner habe er sich Schriften kaufen lassen. Lesend und exzerpierend hatte er sich ein Archiv erschaffen und aus ihm sein Werk erstellt.[24] Wie er zwischenzeitig seine Materialien strukturiert, organisiert und verwaltet hat, ist nicht bekannt.[25]

---

23 Wolff war während seines Studiums in Frankreich mit den jungen pommerschen Herzogssöhnen Ernst Ludwig (1545–1592) und Barnim gereist; dankbar erinnert er sich am Ende der *Epistola dedicatoria* der empfangenen Unterstützung: Wolff (wie Anm. 1), I, f.)()([6]$^{r-v}$; vgl. Schmolinsky (wie Anm. 1), 97 (fehlerhaft bezüglich Philipps I.). Zu diesen und den anderen Söhnen Philipps I. (1515–1560), Herzogs von Pommern-Wolgast, vgl. M. Wehrmann, Die Söhne des Herzogs Philipp I. von Pommern auf der Universität zu Greifswald, Baltische Studien, N. F. 10 (1906) 33–66; ferner R. Schmidt, Ernst Ludwig, Herzog von Pommern-Wolgast, NDB IV (1959) 619–620; A. Häckermann, Bogislav XIII., Johann Friedrich, Barnim X., Casimir VII., Herzöge von Pommern, ADB III (1876) 55–56. Vgl. Groh (wie Anm. 2), 6. Für den 1600 bereits verstorbenen Ernst Ludwig setzt Wolff dessen Sohn Philipp Julius als Widmungsträger ein. Vgl. zu den pommerschen Herzögen R. Schmidt, Pommern, Cammin, in: Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, II: Der Nordosten, hg. von A. Schindling/W. Ziegler (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 50), 3. Aufl., Münster 1993, 182–205, hier 183.

24 Wolff (wie Anm. 1), I, f.)()(2^{v}–3^{r}, hier f.)()(2^{v}: „Nam sicubi in curijs & aulis Imperatoris, & Regum Galliæ, Nauarræ, Angliæ & Poloniæ, vt etiam principum passim; & conuentibus Imperij, ob expedienda negotia, sæpè per menses aliquot commorandum fuit, ne inane periret tempus, interea omnigenas Imperatoris, Regum, Monasteriorum, Collegiorum, Vniversitatum, Ciuitatum, & doctorum virorum bibliothecas, librosque perlustraui. Et multos, quos habere non potui, non sine sumtibus ex longinquo & molesto itinere missis literis comparare non destiti, solusque & vnus, ac sine adminiculo cuiusquam hominis perlegi, & ex eis hoc Opus congessi." Vgl. unten Anm. 54.

25 Allenfalls mag eine Anspielung auf eine vor der Bearbeitung zum Druck anders geartete Ablage der Exzerpte enthalten sein in: „Motus ergò amicorum precibus, & inseruiendi veritati religionis studio, ad limam & regulariorem seriem reuocaui lectionum harum farraginem. & ad prælum (nam quis vetet, apposito lumen de lumine summi) adornaui." (Wolff [wie Anm. 1], I, f.)()(3^{r}). Zur Gelehrtentechnik der *ars excerpendi* vgl. É. Décultot, Introduction. L'art de l'extrait: définition, évolution, enjeux, in: Lire, copier, écrire. Les bibliothèques manuscrites et leurs usages au XVIIIe siècle, hg. von Ders. (De l'Allemagne), Paris 2003, 7–28. Wolff (ebd., f.)()(2^{v}) stellt ausdrücklich fest, dass er seine Bücher „solus[…] & vnus, ac sine adminiculo cuiusquam hominis perlegi, & ex eis hoc Opus congessi", aber er erwähnt auch (ebd., f.)()(3^{r}) einen „amanuensis", allerdings nur, um an ihm die bekehrende Wirkung der geballten Argumentationen zu belegen: Der junge – mit nicht mehr als seinem Vornamen Martin eingeführte – Mann, der an der Schule der Jesuiten in Fulda ausgebildet worden war, entwickelte sich während der Arbeiten des Schreibens vom scharfzüngigen Verfechter des Papsttums zu einem

Die *Lectiones memorabiles* – Merkmale einer Sammlung

Welcher Art die Fragen sind, auf die die in den *Lectiones memorabiles* ausgebreiteten Zitate, Exzerpte und Regesten diskursiv reagieren sollen, kann hier nicht im Einzelnen untersucht werden. Als Buchtyp stellt das Werk eine Sammlung dar, die schon durch ihren Umfang[26] den Anspruch eines Kompendiums erhebt. Wolff selbst benennt sie additiv beschreibend: „dicta, scripta, atq; facta; Vaticinia item, vota, omina, mysteria, Hieroglyphica, miracula, visiones, antiquitates, monumenta, testimonia, exempla virtutu[m], vitiorum, abusuum“ finde der Leser, deren Urheber „Doctor[es] Ecclesiæ, Vat[es], Politic[i], Philosoph[i], Historic[i], ali[i]q; sapient[es] & erudit[i]“ seien, ferner unheilvolle himmlische und natürliche Zeichen: „sed et ipsius coeli ac naturæ horrenda Signa, Ostenta, Monstra, atq; Portenta“.[27] Applizierbar sei dieses Material auf Vergangenheit und Zukunft, auf Erwägungen über den früheren Zustand von Kirche, Staat und gemeinem Leben wie auf die Vorahnung drohender Ereignisse und sich von Tag zu Tag immer mehr verschlimmernder Übel, aber auch vieles Erwünschte, bisher Verborgene werde enthüllt.[28]

Näherhin hat Wolff seiner Sammlung als Argumentationslinie eine spezifische Variante des reformatorischen Verderbtheitsdiskurses hinsichtlich der Papstkirche zugrunde gelegt. Für jedermann erkennbar seien die Mängel der

---

gemäßigten Leser der Bibel, der sich im Angesicht seines frühen Todes der protestantischen Lehre zuwandte. Rollwagen (wie Anm. 2), f. 24r, erwähnt von Wolff bezahlte Sekretäre und Drucker: „[…] omnem parui in hoc impensam pecuniam æstimauit, amanuenses plures pluribus annis in hoc aluit, typographos conduxit, quibus etiam mercedem suam promptè ac liberaliter exsoluit, […].“ Vgl. unten Anm. 30.

26 Im Erstdruck von 1600 (siehe Anm. 1) umfassen die beiden Bände zusammengenommen 2142 Folioseiten bei einem Satzspiegel von 27,5 x 15 cm mit meist 64 Zeilen. Inserierte Bilder beanspruchen fast immer nur den halben Satzspiegel.

27 So im Titel beider Bände; vgl. oben Anm. 1. Wolff interessieren zudem alle geistlichen und weltlichen Orden („omnes sacri prophaniq; Ordines“).

28 Vgl. oben Anm. 1: „[…] cum præteriti status in Ecclesia, Republica, & communi vita consideratio; tum impendentium euentuum, ac in dies magis magisq; ingrauescentium malorum præsagitio: sed & multorum abstrusorum hactenus desideratorum reuelatio ob oculos perspicuè ponitur.“ Zur Apokalyptik des späteren 16. und frühen 17. Jahrhunderts vgl. R.B. Barnes, Prophecy and Gnosis. Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation, Stanford, California 1988; zur Bedeutung der astrologischen Prophetie für die lutherische Konfessionskultur, eröffnet durch Philipp Melanchthons naturphilosophisches Interesse an Astrologie, vgl. Dens., Astrology and the Confessions in the Empire, c. 1550–1620, in: Confessionalization in Europe, 1555–1700. Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan, hg. von J.M. Headley/H.J. Hillerbrand/A.J. Papalas, Aldershot 2004, 131–153. Zur Rolle monströser Missbildungen in der Publizistik des spätreformatorischen Deutschlands vgl. Ph.M. Soergel, Die Wahrnehmung der Endzeit in monströsen Anfängen, in: Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts, hg. von H. Lehmann/A.-Ch. Trepp (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 152), Göttingen 1999, 33–51.

Kirche, die nicht nur solche der Personen, sondern – so insinuiert Wolff – auch solche der Lehre seien. Als widerlegbar erscheint das Argument, die eigene Kirche besitze ihren Ursprung in Christi und der Apostel Zeiten und habe sich sodann in ordentlicher Abfolge ohne Irrtümer und Verderbnis ausgebreitet, ohne dass dies bestritten worden sei. Gerade letzteres hätten seit der Zeit der Apostel bis in Wolffs Gegenwart sehr viele „Catholici viri" geleugnet und bekanntlich den abscheulichen Zustand der Kirche mit frommem Eifer stets beklagt sowie deren Reformation von ganzem Herzen ersehnt. Den Zeugnissen dieser Personen gilt Wolffs Werk,[29] das in dieser Hinsicht den Charakter eines Speichers für konfessionspolemisch nutzbare historische Quellen annimmt.[30]

29 Wolff (wie Anm. 1), I, f.)(2v: „Qui enim in Ecclesia sint defectus, quis non videt? & tamen pleriq; hoc diuerticulo omnem reprehensionem effugere, & elidere conantes, dicunt, esse quidem defectus, sed tantùm personarum; doctrinæ nullum: & simili modo nihil aliud quàm Ecclesiam suam; & hoc subinde crepant, eam à Christi & Apostoloru[m] temporibus originem trahere, ac deinde ordinaria successione, veluti per traducem, propagatam, sine errore ac corruptione: nec quenquam ante hæc (vti nunc) extitisse, qui se opposuerit. Quod tamen negârunt ab Apostolorum tempore vsq; ad hodiernum diem plures Catholici viri, quos constat defœdatam Ecclesiæ conditionem pio zelo seriò semper deplorasse, reformatione[m]q; toto pectore exoptasse; de quibus nunc paucis tantùm, plurimis infrà toto Opere tractabitur." Wolff, ebd., f.)(2v–4v, fügt eine nach Jahreszahlen geordnete Liste erster Belege an, deren erster die apostolische Nachfolge der römischen Kirche hervorhebt: „179. Nam Irenæus dicit: Ecclesiam Romanam præ aliis suspiciendam, quatenus Apostolorum doctrinam seruet."

30 In der Kurzcharakteristik eines Zeitgenossen, wie des Gräzisten und Tübinger Universitätsprofessors Martin Crusius (1526–1607) handelt es sich um ein „op[us] Vaticiniorum" „contra Papatum". Crusius' Tagebucheinträge über Wolff werfen zugleich ein Licht auf die Art der Arbeitsprozesse an den *Lectiones memorabiles*. 21. Januar 1596: „Studion, et Hans wolf, in opere Vaticiniorum conficiendo pergunt. Sculptor Laederlinus sculpit quotidie imagines, ad id pertinentes. Ist kain haimligkait." (Diarium I, 10,25–27. Wolffs – als solcher ungenannter – Kompagnon Simon Studion beschäftigte sich laut Crusius mit Prognostiken; vgl. Diarium I, 127,17–18; 323,32–33; 415,9–10; II, 135,8–9; vgl. unten Anm. 129. Joachim Laederlin / Lederle war Formschneider in Tübingen; vgl. Diarium IV, 113). 23. Januar 1596: „[…] allatae erant literae Licentiati Juris D. Joannis Wolfii: qui cum Studione conficit illud opus. Petit, ut carmen (.meum, quod ante 36 annos feceram.) τὸ μοναχοστιχεῖον, non emendatè descriptum, corrigam: quasi velit id operi suo inserere, ceu in antiquo M. Scr. codice Graeco repertum, etc. […] Defenderam 1564. quadam epistola […]. Rescribam ergo D. Wolfio, ne pro antiquitate in opus suum referat. 1. ne Papistae refutent, lectâ illa mea epistula. Tunc toti operi eius aspergeretur labes, ut suspectum fieret. 2. Nullo modo debet veritas Religionis nostrae defendi figmentis." (Diarium I, 14,9–21). 30. Januar 1596: Notizen zum Transport des Briefes durch Boten nach Mundelsheim (Diarium I, 21,35–38). 24. April 1596: „Literas accepi à D. Ioanne Wolfio. Scribit, se perlegisse partem priorem Annalium meorum (.ex quibus quaerit de lapide sepulcrali, in quo scriptum sit Luterus, quid sibi hoc velit.) et versari iam in altera parte. Steuchum et Gassarum petit: sed non habeo. Putat, suum et Stud. opus, ad autumnum habiturum Typographum." (Diarium I, 74,31–35; vgl. III, 176,23–28: Crusius notiert Wolffs Übernahme einer Übersetzung von ihm sowie die Zitate aus seinen *Annales Suevici*; vgl. Wolff [wie Anm. 1], II, 944–

Als Gliederungsform seiner Auswahl erinnerungswürdiger und entlegener Lesefrüchte hat Wolff „centenarii“ gewählt, ohne dieses zu seiner Zeit bereits etablierte komputistische Prinzip weiter zu kommentieren.[31] Innerhalb der Zentenarien sind die *narrationes* in chronologischer Folge Entstehungsjahren der zugrunde gelegten Schriften oder Daten der Autoren und Autorinnen bzw. der Ereignisse zugeordnet.[32] Auf die Erschließung seines Werks legte Wolff besonderen Wert, indem er „noua methodo“ am Ende jedes Jahrhunderts ebenfalls chronologisch angelegte Listen der Namen von Kaisern, Päpsten, Konzilien, Orden und Gelehrten beifügte.[33] Wenngleich derlei Ordnungsprinzipien im

946; vgl. ebd., I, 81: Zitat aus Augustinus Steuchus, *De perenni Philosophia*; ebd., I, 80, 233: Zitate aus Achilles Gassarus, *Chronicon*). 26. April 1596: „Rescripsi D. Ioanni Wolfio humaniter: me non habere libros, nec ab aliis haberi, quos petat. Me nihil scire praeterea de nomine Luterus, etc.“ (Diarium I, 76,34–35). Simon Studion aus Urach war zumindest um 1586 Schulleiter in Marbach (vgl. VD 16, S 9788–9790; vgl. unten Anm. 129). Crusius sollte Wolff ein „[…] Germanicè excusum contra Iesuitas (.de ipsorum astutiis, auaritia, crudelitate, etc.)“ ins Lateinische übersetzen: „Sed ego per alium curabo vertendum. Ille properat suum magnum, contra Papatum, opus absoluere, et edere.“ (Diarium I, 207,3–7 am 4. Oktober 1596; zu Wolffs Mahnung vgl. 213,9–10 am 16. Oktober). Am 25. November brachte Erhard Cellius seine Übersetzung und einen Brief von Crusius nach Mundelsheim (Diarium I, 244,6–8; vgl. Wolff [wie Anm. 1], II, 1044–1056, hier 1044: „1597. Prodijt hoc tempore sequens admonitio, Theutonicæ linguæ scripta idiomate, ad laudatam Germaniæ nationem, de occultis Iesuitarum virtutibus, […] & à docto viro, Erhardo Cellio, Tubingâ nuper ad me, in Latinam ab ipso translata linguam, missa.“). Vgl. oben Anm. 9 und unten Anm. 59 zu Schwierigkeiten Wolffs.

31 Vgl. oben Anm. 1. Zur historischen Einordnung vgl. M. Hartmann, Humanismus und Kirchenkritik: Matthias Flacius Illyricus als Erforscher des Mittelalters (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, 19), Stuttgart 2001, 70–71 mit Anm. 124; A. Brendecke, Die Jahrhundertwenden. Eine Geschichte ihrer Wahrnehmung und Wirkung, Frankfurt a. M./New York 1999, 89–90.

32 Eine Ausnahme bildet die Sätzesammlung aus vielen verschiedenen Autoren über das Papsttum am Ende des ersten Bandes: „De Paparum in Cœlo, Inferno, & in Terris maiestate & potentia.“, in: Wolff (wie Anm. 1), I, 990–1005, ad a. [1500].

33 Wolff (wie Anm. 1), I, f.)()((3^{v}: „Et præcipuè ne deesset Index Operis; noua methodo, quia distributum est in Centenarios annorum, Catalogum subiunxi singulis seculis omnium Imperatorum & Pontificum Romanorum; ordinum Ecclesiasticorum, & plerorumq; aliâs hominum, eruditionis & similium virtutum laude tunc claroru[m]: sic enim tempus & nomen autoris cùm factorum tum historiaru[m] facilimè reperiri potest.“ Zuvor finden sich weitere Erläuterungen Wolffs zum Aufbau seines Werks. Acht Jahre nach seinem Tode publizierte Johann Jakob Hagendorn, gen. Linsius, einen *Index absolutissimus:* IN || IOHANNIS VVOLFII || IVRISCONSVLTI ET CONSILIARII || PALATINI, SVMMÆ ERVDITIONIS || VIRI, TOMOS DVOS, SIVE CENTENARIOS XVI. || LECTIONVM MEMORABI- || LIVM ET RECONDITARVM || SVPERIORIBVS ANNIS || EDITOS || *INDEX ABSOLVTISS.* || METHODICE, QVANTVM ALPHABE- || TI ORDO PERMITTIT, OMNIA IN TOTO || opere præclara & relatu digna, sub singulis principalioribus & || velut substantialibus vocabulis; per distinctiones, Præ- || dicata, Concreta, Abstracta &c. complectens, vti || latiùs

Verhältnis zu zeitgenössisch existierenden Theorien und Praxen der systematischen Präsentation von gelehrtem Wissen[34] vergleichsweise einfach sind und Wolff nicht durchwegs Sorgfalt auf die Verzeichnung der benützten Drucke und Handschriften verwendete, so unterstützte er doch durch diese Maßnahmen den Verwendungszweck der *Lectiones memorabiles* als historisches Hand- und Textbuch.[35]

Dessen auffälligstes Merkmal ist die Verteilung des Stoffes: Den fünfzehn Jahrhunderten seit Christi Geburt im ersten Band von 1048 Seiten steht ein

---

ex Præfatione ad Lectorem || apparet. || *AVTHORE* || M. IOHANNE IACOBO LINSIO, || COGNOMINE HAGENDORN. […] || Lavingæ || Excudebat M. Iacobus VVinter, Anno || M. DC. VIII. Wieder erschienen 1672 bei Henning Grosses Erben in Frankfurt am Main; vgl. VD 17, 23:230248U. Vgl. O. Bucher, Bibliographie der Lauinger Drucke 1472–1619 mit einer Geschichte der Lauinger Drucker und Druckereien von R.H. Seitz, Archiv für Geschichte des Buchwesens 8 (1967) 1461–1598, hier 1569, Nr. 422.

34 Zur Wissenssystematisierung in Enzyklopädien vgl. U.J. Schneider, Bücher als Wissensmaschinen (Einleitung), in: Seine Welt wissen. Enzyklopädien in der Frühen Neuzeit, hg. von Dems., Darmstadt 2006, 9–20; Ders., H. Zedelmaier, Wissensapparate. Die Enzyklopädistik der Frühen Neuzeit, in: Macht des Wissens. Die Entstehung der modernen Wissensgesellschaft, hg. von R. van Dülmen/S. Rauschenbach, Köln/Weimar/Wien 2004, 349–363; H. Zedelmaier, Bibliotheca universalis und Bibliotheca selecta. Das Problem der Ordnung des gelehrten Wissens in der frühen Neuzeit (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 33), Köln/Weimar/Wien 1992; zu den prominenten Beispielen Theodor Zwinger und Konrad Gessner auch U. Friedrich, Grenzen des Ordo im enzyklopädischen Schrifttum des 16. Jahrhunderts, in: Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit. Akten des Kolloquiums des Projekts D im Sonderforschungsbereich 231 (29.11.–1.12.1996), hg. von Chr. Meier (Münstersche Mittelalter-Schriften, 78), München 2002, 391–408. Zum philosophisch-theologischen Rahmen von Enzyklopädistik W. Schmidt-Biggemann, Enzyklopädie und Philosophia perennis, in: Enzyklopädien der Frühen Neuzeit. Beiträge zu ihrer Erforschung, hg. von F.M. Eybl/W. Harms/H.-H. Krummacher/W. Welzig, Tübingen 1995, 1–18. Der potentielle Rezipierendenkreis der *Lectiones memorabiles* ist vielgestaltig und offen, so dass das Werk „nutzungsorientierte[n] Enzyklopädietypen“ – und auch der „allgemeine[n]“ – kaum zugeordnet werden kann, wie sie Christel Meier aufstellt: Enzyklopädischer Ordo und sozialer Gebrauchsraum. Modelle der Funktionalität einer universalen Literaturform, in: Die Enzyklopädie (s. oben), 511–532.

35 Im Anschluss an die Geschichte eines jungen Jesuitenschülers, der sich im Zuge seiner Arbeiten als Sekretär bei ihm vom Luthertum hatte überzeugen lassen, führt Wolff diese pragmatischen Zwecke seines Werks an: Wolff (wie Anm. 1), I, f.)()()(3^r: „Ex hoc & alijs quilibet augurari potest, multos rectiùs sensuros esse, si meliora & rectiora docerentur: præsertim cùm nec centesimo cuiq; suppetat copia librorum, vel tantum temporis, aut à gerendarum siue publicarum siue domesticarum rerum curâ orium; & occasio emendi, acquirendi, perlegendi & expiscandi tot tantosq; authores.“ Vgl. unten Anm. 57. Das pragmatische Argument der Menge bewegt z.B. auch die Verfasser von Lutherflorilegien; vgl. E. Koch, Lutherflorilegien zwischen 1550 und 1600. Zum Lutherbild der ersten nachreformatorischen Generation, Theologische Versuche 16 (1986) 105–117, hier 105–106.

zweiter Band mit 1094 Seiten zum 16. Jahrhundert gegenüber.[36] Sie ist Wolffs lutherischer Konfessionszugehörigkeit geschuldet, hatte doch letzteres als das die anderen bei weitem überragende Jahrhundert die göttliche Erweckung des Mannes gesehen, der die falschen Traditionen der Kirche aufgedeckt und das so lange durch Schwert, Feuer und Blut unterdrückte wahre Licht des Evangeliums wieder zum Leuchten gebracht hatte und vor dem Reichstag öffentlich dafür eingestanden war, wie Wolff einleitend zum zweiten Band in der *Epistola nuncupatoria* an den ihm seit seiner Zeit in Frankreich bekannten Freund Joachim von Schulenburg ausführt.[37] Die Buch- und Schriftenproduktion

36 Ähnlich verteilt Jakob Gilbert, Pfarrer in Beetzendorf bei Salzwedel, den Zeitraum der 16 Zenturien seit Christi Geburt; vgl. Th. Kaufmann, Römisches und evangelisches Jubeljahr 1600. Konfessionskulturelle Deutungsalternativen der Zeit im Jahrhundert der Reformation, in: Millennium. Deutungen zum christlichen Mythos der Jahrtausendwende. Mit Beiträgen von Chr. Bochinger/J. Frey/E. Hauschildt/Th. Kaufmann/H. Timm (Kaiser Taschenbücher, 171), Gütersloh 1999, 73–136, hier 131, Anm. 214 mit S. 115, Anm. 159. Vgl. M. Marten, Über Predigten Jakob Gilberts. Praktische Bibelkunde und erbauliches Lesen, Magisterarbeit Hamburg 2001, 30–31, über Verbindungslinien zu Luthers ‚Supputatio' und Carions Chronik. Gilbert findet sich nicht in den *Lectiones memorabiles.*

37 Wolff (wie Anm. 1), II, f.)(2^{r}: „Nobilitate generis, virtute et doctrina præstanti viro, Domino Ioachimo a Schulenburg &c. Domino & fautori suo gratiosissimo S."; näherhin f.)()(2^{r},)()([4]$^{r-v}$. Ebd., f.)(2^{v}: „Licet autem vnicus saltem annorum centenarius supersit, tamen cæteris nullo modo posthaberi debet: sed certè vel vnico hoc maximè præcellere, quòd in eo vera Euangelij lux, multis annis, quæstu & dominandi libidine (heu deplorandum) oppressa, & à piis viris diu ardenter & efflictim desiderata, tandem Dei gratia iterum fulgere cœpit. || Nam cùm diutius conniuere Deus ad miseriam hanc non posset (doluit enim Dominus super miseriis populi sui, Iud. 10.) suscitauit talem, qui, virtute & auxilio Spiritus sancti, Ecclesiæ falsas traditiones detexit, & sic verbum veritatis, tot annos, gladio igne & sanguine suppressum, in lucem vendicauit, & quod cæci priuatim fieri impediebant (concionibus graui interdicto prohibitis) id Dei impulsu & dispositione, publicè in amplissimo Imperii conuentu; coram toto mundo, Regibus, Principibus, & ipsis Pontificiis præsentibus atque audientibus, ipsimet exequi debuerunt. Ex quo deinde in toto mundi spacio illa confessio in diuersas, Latinam, Italicam, Gallicam, Hispanicam, Græcam, & Sclauonicam quoque, linguas conuersa, cunctis populis diuulgata innotuit." Wolff ruft hier nicht den eschatologisch-prophetischen Luther auf, der insbesondere in den 1570er Jahren wieder aktualisiert worden war; vgl. W. Sommer, Luther – Prophet der Deutschen und der Endzeit. Zur Aufnahme der Prophezeiungen Luthers in der Theologie des älteren deutschen Luthertums, in: Zeitenwende – Zeitenende. Beiträge zur Apokalyptik und Eschatologie, hg. von Dems. (Theologische Akzente, 2), Stuttgart/Berlin/Köln 1997, 109–128; wiederabgedruckt in: Ders., Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 74), Göttingen 1999, 155–176. Den Topos vom Licht des Evangeliums führen z. B. auch die Verfasser von Lutherflorilegien als einen Grund ihres Tuns an; vgl. Koch (wie Anm. 35), 107. „Ioachimus a Schulenburg" könnte mit Joachim VI (Nr. 347) Schulenburg zu identifizieren sein; vgl. D.W. Graf von der Schulenburg/H. Wätjen, Geschichte des Geschlechts von der Schulenburg 1237 bis 1983, Wolfsburg 1984, 114, vgl. 84.

‚seines' Jahrhunderts ist jedoch weit mehr präsent, als nur im zweiten Band ausgewertet worden zu sein, denn auch bei Einträgen im ersten Band finden sich immer wieder Hinweise auf Wolff zeitgenössische Fundorte und Diskussionszusammenhänge, oft auch durch den Zusatz „vt apud eum" mit dem Haupteintrag zum Autor verbunden.

Wolff war um die Erläuterung der historischen Kontexte seiner Autoren und Autorinnen bemüht[38] und nutzte dafür wie für allgemeine Mitteilungen die chronikalischen Werke seiner Zeit.[39] Seine Vorgehensweise kennzeichnete er als eine kondensierende, galt es doch eine Menge von fast 3000 Autoren, auch Autorinnen, in nicht mehr als zwei Bänden zu Wort kommen zu lassen.[40] Allerdings inserierte er gegebenenfalls, insbesondere im zweiten Band, ganze

38 Wolff (wie Anm. 1), I, f.)()(3^{v}: „Imperatorum & Paparum nomina sub calcem narrationum adhibita sunt, non ideò, quòd annum facti aut narrati respiciant; sed vt simul cum tempore, quo quisque Author claruit, etiam eiusdem temporis Imperatores & Papas in promtu sub oculis habeat Studiosus Lector."

39 Wolff (wie Anm. 1), I, f.)()(3^{v}: „Communia ex historijs, Balæo, Nigrino, Sleidano, & similibus, [...]." Zu John Bale (1495–1563) vgl. aus literaturwissenschaftlicher Perspektive einführend P. Happé, John Bale (Twayne's English Authors Series, 520), New York 1996; Schriftenverzeichnis von Bale in: Bibliotheca Carmelitana, notis criticis et dissertationibus illustrata, hg. von [P. Cosmas de Villiers], I, Orléans 1752, Sp. 753–759, hier 754–758 [Nachdruck: Rom 1927]. Zu Georg Nigrinus (Schwartz, 1530–1602) vgl. A. Link, Nigrinus, Georg, ADB XXIII (1886) 695–698. Zu dem Juristen und Historiographen Johannes Sleidan (eig. Philippi, 1506–1556) vgl. S. Rau, Geschichte und Konfession. Städtische Geschichtsschreibung und Erinnerungskultur im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung in Bremen, Breslau, Hamburg und Köln (Hamburger Veröffentlichungen zur Geschichte Mittel- und Osteuropas, 9), Hamburg/München 2002, 106–108, passim: in seiner Zeit in Paris (etwa 1533–1542) hatte Sleidan Quellen vor allem zur Geschichte des Papsttums gesammelt (ebd., 108). Zu Sleidans Zeitgeschichte *De statu religionis et rei publicae Carolo Quinto Caesare Commentariorum Libri XXV* vgl. St. Benz, Zwischen Tradition und Kritik. Katholische Geschichtsschreibung im barocken Heiligen Römischen Reich (Historische Studien, 473), Husum 2003, 57–58, passim. Zu seinem universalgeschichtlichen Lehrbuch *De quatuor summis imperiis libri tres* (1556) vgl. E.Cl. Scherer, Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zu selbständigen Disziplinen, Freiburg i. Br. 1927, Nachdr. Hildesheim/New York 1975, 46–48, passim; Liste der mehr als 80 Auflagen, Bearbeitungen und Übersetzungen S. 476–480, Nr. 61.

40 Wolff (wie Anm. 1), I, f.)()(3^{v}: „[...] cùm in reuidendo animaduerterem, opus in aliquot volumina præter opinionis spem excreuisse, nolui, plures eius esse partes, quàm duas; & ideo à plerisq; autoribus subtraxi multa (aliò differendi animo) admodum, vt plurimorum obiter & titulotenus tantùm sit in his duobus libris facta mentio: spero autem, pauca, & breuia nonnunquam ea sufficientia fore, & eò inseruitura, vt quarum rerum saltem gustus quidam datur hîc, illarum illectamento postea ad ipsos recurrendi autores, ad capiendum & hauriendum inde pleniora vberiùs, ansam industrius Lector arripiat: nam plura apponere, numerus sanè trium ferè millium autorum, ex quibus congestum est hoc Opus, admittere noluit."

Schriften, wenn sie nicht vorhanden – also offensichtlich ungedruckt – oder sehr selten waren.[41] Trotz der Zitatzeichen, *Idem* am Beginn eines Absatzes sowie manchmal *Hæc N.* am Ende eines Blocks von Exzerpten,[42] lassen sich Wolffs Anteile nicht durchwegs deutlich eingrenzen. Zudem ist in jedem Fall aufs neue zu klären, mit wessen Argument verbunden Wolff ein namentlich nicht gekennzeichnetes als scheinbar eigenes setzt.

Aufgrund ihrer Struktur wie ihrer inhaltlichen Ausrichtung könnten die *Lectiones memorabiles* als ein Werk im Gefolge der *Ecclesiastica historia Magdeburgica*[43] oder als ein erweiterter und stärker noch historisierter *Catalogus tes-*

---

41 Wolff (wie Anm. 1), I, f.)()()(3^{v}: „Quædam scripta integra inserui, quia vel non extant, vel etiamsi extent, valdè sunt rara; necdum in omnium manus peruenerunt: tum etiam ne omninò interciderent: iuxta Poëtam enim, *Non minor est virtus, quàm quærere, parta tueri.*" Vgl. Ludwig, Gaspar Bruschius (wie Anm. 2), 5, 82–102, zu umfänglichen, bei Wolff abgedruckten Exzerpten aus einem anderweitig nicht bekannten, kirchen- und klostergeschichtlichen Manuskript des Bruschius. Vgl. unten Anm. 69.

42 Wolff legte Wert auf Wörtlichkeit, zum einen wegen eines auch in altertümlich wirkender, dunkler Rede womöglich enthaltenen Bedeutungsüberschusses, zum anderen um Kritikern den Wind aus den Segeln zu nehmen: Wolff (wie Anm. 1), I, f.)()()(3^{v}: „In allegandis autem authoribus, malui ipsorum verbis, quàm meis vti eò, quòd *dulciùs ex ipso fonte bibantur aquæ.* Nam tametsi multi obscurè, quidam (veterum more) stylo non admodum concinno loquuntur; tamen habet hoc iucundi priscorum quorundam obsoleta dictio, ac suo quodam modo rudiùs comta oratio, vt ex ea plus intelligamus, quàm dicitur, plus significetur, quàm effertur. || Deinde etiam authorum verba, addito cuiuslibet nomine; & anno, quo claruit; retinui, ob viperas & morsus zoilorum, ne possent cauillari, corruptum, mutatum, in sensus alienos peruersum aliquid, aut deprauatum esse, aut me, instar corniculæ Aesopicæ, velle me exornare plumis alienis, & venditare peregrina pro meis, antiqua pro nouis. Igitur si velint, autoribus ipsis (mea enim, quod apertè dico, non sunt) dentem infigant, non mihi, [...]."

43 VD 16, E 218–238. Vgl. H. Scheible, Die Entstehung der Magdeburger Zenturien. Ein Beitrag zur Geschichte der historiographischen Methode (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 183, Jg. 72), Gütersloh 1966; G.B. Lyon, Baudoin, Flacius, and the Plan for the Magdeburg Centuries, Journal of the History of Ideas 64 (2003) 253–272; O.K. Olson, Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, 20), Wiesbaden 2002, 256–279; Hartmann (wie Anm. 31), 198–204, passim; A. Grafton, Where was Salomon's House? Ecclesiastical History and the Intellectual Origins of Bacon's *New Atlantis*, in: Die europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter des Konfessionalismus. The European Republic of Letters in the Age of Confessionalism, hg. von H. Jaumann (Wolfenbütteler Forschungen, 96), Wiesbaden 2001, 21–38, hier 26–33; M. Wallraff, Die Rezeption der spätantiken Kirchengeschichtswerke im 16. Jahrhundert, in: Auctoritas patrum II. Neue Beiträge zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert. New Contributions on the reception of the Church Fathers in the 15th and 16th Centuries, hg. von L. Grane/A. Schindler/M. Wriedt (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung abendländische Religionsgeschichte, 44), Mainz 1998, 223–255, hier 242–247; ferner auch H. Hotson, The Historiographical Origins of Calvinist Millenarianism, in: Protestant History and Identity in Sixteenth-Century

tium veritatis erscheinen. In der Tat verarbeitete Wolff Exzerpte aus dem *Catalogus* des Matthias Flacius Illyricus (1520–1572)[44] kommentarlos, zählte dieser doch offensichtlich zu *similibus*,[45] und er nutzte das Werk der Magde-

Europe, II: The Later Reformation, hg. von B. Gordon, Aldershot/Brookfield, USA/ Singapore, u.a. 1996 (repr. 1998), 159–181.

44 VD 16, F 1293–1294. Vgl. W. Schmidt-Biggemann, Flacius Illyricus' „Catalogus testium veritatis" als kontroverstheologische Polemik, in: Reformer als Ketzer. Heterodoxe Bewegungen von Vorreformatoren, hg. von G. Frank/F. Niewöhner. Unter Mitarbeit von S. Lalla (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten, 8), Stuttgart/Bad Cannstatt 2004, 263–291; I. Backus, Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378–1615) (Studies in Medieval and Reformation Thought, 94), Leiden/Boston 2003, 343–350; Hartmann (wie Anm. 31), 141–146 (vgl. 213); Olson (wie Anm. 43), 233–251. Papsttumskritik als zentralen Aspekt hebt hervor H. Scheible, Der Catalogus testium veritatis. Flacius als Schüler Melanchthons, Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde 63 (1996) 343–357. Vgl. ferner Th. Haye, Der *Catalogus testium veritatis* des Matthias Flacius Illyricus – eine Einführung in die Literatur des Mittelalters?, ARG 83 (1992) 31–48. Wolff dürfte mindestens auch eine Handschrift des *Catalogus* zu Händen gewesen sein, denn Crusius (vgl. oben Anm. 30) bemerkt am 16. Juli 1597: „Item Licentiato Iur. Ioanni Wolfio (.qui nunc etiam Hailprunnae est.) scribens, meos Testes verit. Illyrici repeto. Gratulor de opere absoluto." (Diarium I, 365,30–32); am 4. Juni 1600: „Audio, […] Hailprunnae mortuum esse Ioan. Wolfium, Iur. Licentiatum: cuius opus excudatur Lavingae. Non reddidit mihi codicem Illyrici de testibus veritatis, quem ante plures annos ei commodaueram." (Diarium III, 91,17 und 19–21; vielleicht bezieht sich darauf auch Crusius' Notiz vom 11. Juni 1599, Diarium II, 294,9–10). Zu Flacius vgl. Th. Kaufmann, Matthias Flacius Illyricus. Lutherischer Theologe und Magdeburger Publizist, in: Mitteldeutsche Lebensbilder. Menschen im Zeitalter der Reformation, hg. von W. Freitag, Köln/Weimar/ Wien 2004, 177–199.

45 Vgl. oben Anm. 39. Als Beispiele seien genannt Wolff (wie Anm. 1), I, 360: „1150. *Arnoldus Brixiensis.* HIc suâ ætate (hoc est Conrado Imperatore) Papæ, & Ecclesiasticorum tyrannidem, & luxum grauiter reprehendit, […]"; ebd., 656–657: „1150. *Ex Visionibus virginis Elizabethæ Germanæ.* || ELizabeth virgo Germana floruit circa annum 1150. & fuit Diuæ Hildegardis familiaris. […]", mit Datierungen und Textpassagen übernommen aus: Catalogus testi- || VM VERITATIS, QVI || ante nostram ætatem recla- || marunt Papæ. || *Opus uaria rerum, hoc præsertim tempore* || *scitu digniſsimarum, cognitione refertum,* || *ac lectu cum primis utile atq;* || *necessarium.* || Cum Præfatione MATHIÆ FLA- || CII Illyrici, qua Operis huius & || ratio & usus exponitur. || 3. Reg.I9. Rom.II || *Reliqua mihi ipsi feci septem millia uirorum, qui* || *non incuruarunt genu imagi-* || *ni Baal.* || BASILEÆ PER IOAN- || *nem Oporinum.* [1556], 645, 656–657. Vgl. M. Roddewig, Flacius, Vergerius, Foxe, Wolfius, Mornay und der erste deutsche Übersetzungsversuch aus dem Paradiso vom Jahr 1573, Deutsches Dante-Jahrbuch 44/45 (1967) 100–149, hier 104, 132–137, passim, über die Quellen (u.a. Flacius' *Catalogus*), aus denen Wolff seine Bemerkungen über Dante und Zitate aus dessen Schriften bezieht; dazu Olson (wie Anm. 43), 248–251; P.G. Schmidt, Elias of Thriplow – A Thirteenth-Century Anglo-Latin Poet, in: Papers of the Liverpool Latin Seminar. Third Volume 1981, hg. von F. Cairns (Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs, 7), Liverpool 1981, 363–370, hier 368, zu Bemerkungen Wolffs über einen wenig bekannten englischen Autor vielleicht aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, die auf Flacius' *Catalogus* beruhen; D. Kurze, Johann von Wünschelburg, ^{2}VL IV (1983) 818–

burger Zenturiatoren als Quelle. Dessen hervorstechendes Merkmal, die Gliederung nach *loci* innerhalb jeder Zenturie,[46] findet sich jedoch nicht bei Wolff.

Am augenfälligsten in den *Lectiones memorabiles* ist die Präsenz prophetischer Materialien aller Art.[47] Namhaft gemacht hat dies für joachimisch-joachitische Texte Marjorie Reeves, die hier nicht nur Pseudo-Joachim von Fiore reichlich zitiert fand, sondern darüber hinaus feststellte: „Wolf's collection of prophecies is so extensive that it forms a major source for the study of this type of material."[48] Nun zielen nicht alle *signa* und *vaticinia*, die Wolff anführt, unmittelbar auf endzeitliche Ereignisse,[49] aber insbesondere im zweiten, dem 16. Jahrhundert gewidmeten Band gewinnen sie an Brisanz, denn ihr Sammler hat gegebenenfalls Daten mitzuteilen. Zudem kann Wolff ein eigenes Interesse an dieser Art von Zukunftsschau nicht abgesprochen werden, zumindest sofern es sich um Texte ‚seines' Reformators handelt. Er habe, so berichtet er zum Jahr 1560, aus Büchern und Schriften Luthers viele Vatizinien gesammelt und sie in sein Werk einzufügen beabsichtigt, bis ein gedrucktes Büchlein Georg Walthers

822, zu Daten und Textauszügen, die Wolff aus Flacius übernommen hat, wie dies zuerst F. Lauchert, Materialien zur Geschichte der Kaiserprophetie im Mittelalter, HJb 19 (1898) 844–872, hier 844–845, im Hinblick auf Johann von Wünschelburg (um 1385–nach 1456) bemerkt hatte.

46 Zu den 16 *loci* vgl. Scheible (wie Anm. 43), 9–10, passim.

47 In einer 1650 gehaltenen und publizierten „Friedens-Danck-Predigt" zitiert der Straßburger Theologe Johann Conrad Dannhauer eine sonst nicht bekannte Prophezeiung Luthers aus Wolffs *Lectiones memorabiles*; vgl. Th. Kaufmann, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur (Beiträge zur historischen Theologie, 104), Tübingen 1998, 130–134, hier 133–134 mit Anm. 343. Vgl. A. Hamilton, The Apocryphal Apocalypse. The Reception of the Second Book of Esdras (4 Ezra) from the Renaissance to the Enlightenment (Oxford Warburg Studies), Oxford 1999, 147: „Wolf [...], had studied under Melanchthon, and his work is an illustration [...] also of the immense interest in non-canonical prophecy which Melanchthon's friends and followers had inherited."

48 M. Reeves, The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism, Oxford 1969 (new edition Notre Dame/London 1993), 487–488, Zitat S. 488 f., Anm. 11. Als „die Zeichen der Zeit [...] im Jahre 1600 in zwei gewaltigen Folianten [...] kompendiös und in einmaliger Geschlossenheit zusammengestellt" las jüngst Thomas Kaufmann in einer endzeitlich getönten, kirchengeschichtlichen Perspektive Wolffs Werk; vgl. Dens., 1600 – Deutungen der Jahrhundertwende im deutschen Luthertum, in: Jahrhundertwenden (wie Anm. 12), 73–128, hier 85–86, vgl. 89, 93.

49 Abgesehen von den zahlreichen prophetischen Hinweisen auf eine Reform der Kirche, die Wolff in der (Kirchen-)Geschichte findet, seien einige Prophezeiungen auf Martin Luther genannt; z.B. Wolff (wie Anm. 1), I, 393, ad a. 1170 (da der hier zitierte Paracelsus ein wundersames Bildzeichen Friedrich Barbarossa zuweist); ebd., 669 im *Liber de magnis tribulationibus* des Telesphorus von Cosenza (vgl. Reeves, [wie Anm. 48], 524, passim), worauf Wolff schon in seiner *Epistola dedicatoria* in Bd. I, f.)()(2^{r-v}, zu sprechen gekommen war; II, 78, ad a. 1517 („Memorabile").

in seine Hände gelangt sei, in dem dieser viele von ihnen bereits veröffentlicht und ihn also von seinem Vorhaben abzusehen gezwungen habe.[50]

Wolffs Sammeln und Schreiben fand in einem Zeitraum statt, der als Phase einer sich verdichtenden „Endzeitmentalität" im Luthertum gilt.[51] Dies ist etwa an Flugschriften, Predigten, Praktiken und Prognostiken, Traktaten vielfältig nachgewiesen worden.[52] Mit Luther im Papsttum den Antichrist offenbart zu sehen, stellte einen entscheidenden Eingriff in die Chronologie der Endzeitereignisse dar,[53] ohne dass damit notwendig Zeitpunkte erkennbar werden mussten, die zu wissen unverändert in Gottes Ratschluss lag. Es fragt sich also, welche Verschränkungen die von Wolff als jahrhundertealt belegten Diskurse

50 Wolff (wie Anm. 1), II, 804: „1560. *Georgius VValther.* || EX tomis & scriptis Lutheri multa ego vaticinia collegeram, & huic operi inserere animus fuerat: interea verò quidam libellus huius Georgij VValtheri typis excusus in manus meas peruenit, in quo ipse multa de ijs iam publicauit: ideoque me proposito desistere compulit." Vgl. Koch (wie Anm. 35), 105, 108–109, 114; seiner Bibliographie zufolge war Walthers 1559 in Wittenberg erschienene Sammlung *Prophezeiungen D. Martini Lutheri* nicht die erste ihrer Art. Die Verfassernamen der wenigen früheren erscheinen jedoch nicht in Wolffs Register zum zweiten Band der *Lectiones memorabiles.* Vgl. Barnes, Prophecy (wie Anm. 28), 60–62; I. Dingel, Strukturen der Lutherrezeption am Beispiel einer Lutherzitatensammlung von Joachim Westphal, in: Kommunikationsstrukturen im europäischen Luthertum der Frühen Neuzeit, hg. von W. Sommer (Die Lutherische Kirche – Geschichte und Gestalten, 23), Gütersloh 2005, 32–50, hier 46 zu prophetischen Sammlungen.

51 Kaufmann (wie Anm. 36), 85–86.

52 Vgl. Leppin (wie Anm. 12); Kaufmann (wie Anm. 36 und 48); Barnes (wie Anm. 11, 12 und 28); E. Koch, Bibelauslegung und Endzeiterwartung in der frühen Neuzeit, in: Endzeitvorstellungen, hg. von B. Haupt (Studia humaniora, 33), Düsseldorf 2001, 313–329, hier 313–317. Vgl. zu eschatologischen Ängsten im weiteren Rahmen von 1348 bis 1660 J. Delumeau, La Peur en Occident (XIVe–XVIIIe siècles). Une cité assiégée, Paris 1978, 197–231.

53 Vgl. Leppin (wie Anm. 12), 108, 209: End- und Widerchrist müssen nicht identisch sein. Zur Entwicklung von Luthers Antichristkonzept vgl. ebd., 214–220: Luthers Verständnis des Antichrist ist kein biographisches, sondern ein kriterienhaftes, an II Th 2,3–4 orientiertes. Dies ermöglicht ihm dessen Identifikation mit dem Papsttum nach Gregor I. († 604); vgl. dazu H. Preuß, Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik. Ein Beitrag zur Theologie Luthers und zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit, Leipzig 1906, 83–182, hier 157–161; vgl. 202–206 zu den Antichristauffassungen lutherischer Theologen. Umfassend zur lutherischen Argumentation nach der Chronologie der Text- und Bildquellen vgl. I. Richardsen-Friedrich, Antichrist-Polemik in der Zeit der Reformation und der Glaubenskämpfe bis Anfang des 17. Jahrhunderts. Argumentation, Form und Funktion (Europäische Hochschulschriften, Reihe I: Deutsche Sprache und Literatur, 1855), Frankfurt a. M./Berlin/Bern u. a. 2003, 78–133; zur Rezeption 134–149, passim, bes. 139–141 zu Luther als Offenbarer des Antichrist. Hierzu kurz mit Schwerpunkten im englischen Protestantismus R.K. Emmerson, Antichrist in the Middle Ages. A Study of Medieval Apocalypticism, Art, and Literature, Manchester 1981, 206–223 mit 301–308.

der Reformbedürftigkeit und des Reformbedürfnisses mit welchen Vorstellungen über Endzeitlichkeit in den *Lectiones memorabiles* eingehen. Wer sind ihre Akteure in den von Wolff für kompilierenswert und veröffentlichungswürdig gehaltenen Zeugnissen? Welche Spezifika des Werks sollten seine Zeitgenossen und -genossinnen angesichts eines reich besetzten Markts an ähnlich ausgerichteten Druckerzeugnissen zu Kauf und Lektüre animieren?

Argumentationslinien in den *Lectiones memorabiles*

Als Movens seines Tuns nennt Wolff nicht nur die Beobachtung der Glaubenszweifel und -wechsel gebildeter und gelehrter Männer, die ihn ins Grübeln über sein Seelenheil versetzt und ihn veranlasst habe, sich mit frommen Männern auszutauschen. Darüber unbefriedigt habe er die Bibel, dann die Kirchenväter und andere *historiae* nach der Wahrheit zu durchforsten begonnen[54] und sich unter Hintanstellung seiner dienstlichen Aufgaben bald nur noch der sammelnden Erforschung der Klagen über vergangene und gegenwärtige Missbräuche in Kirche und Gemeinwesen gewidmet.[55] Sondern er verweist auch auf Resonanzen im öffentlichen Raum der fürstlichen und gelehrten Männer in Kirche und Politik, die er offensichtlich kommunikativ zu erzeugen gewusst hatte.[56] Schließlich habe er sich zu einer Publikation seiner *lectiones* „publicæ saluti & vtilitati“ sowie „inseruiendi veritati religionis studio“ bewegen lassen.[57]

54 Wolff (wie Anm. 1), I, f.)()()(2^{v}: „Cùm ante hæc tempora, etiam magnæ eruditionis & sapientiæ viros in causâ religionis vacillare, & nunc mutare, nunc verò abnegare priorem fidem suam, in qua nati, baptizati, & educati fuerant, viderem: cœpi & ego de animæ meæ salute esse solicitus, & cum doctis pijsque viris de hac re sæpius conferre. || […] || Veruntamen ego non acquiescendum ratus huiusmodi rationi; & precatus Deum cum Dauide, vt auertat oculos meos à vanitate, ne similis fierem descendentibus in lacum: sed vt confiteri ipsi Domino possem in Ecclesiâ magnâ, & in populo graui laudare eum: diligenter primùm ex sacris literis, deinde. S. Patribus, aliisq; historijs, quas vndiquaque comparare & reperire poteram, de rei veritate disquirere cœpi. Ad quam rem non parùm commodabant mihi peregrinationes, frequentes illustrium ac celebriorum terræ locorum visitationes, & legationes.“ Es folgt der Bericht über Wolffs Bibliotheksbesuche und Lektüren (s. oben Anm. 24).

55 Wolff (wie Anm. 1), I, f.)()()(2^{v}–3^{r}: „Gustu igitur dulcedinis ex veritate percepto, tandem ad inquirendum altiùs eam & rimandum, relictis omnibus penè negotiis politicis & aulicis, vnicè huic me dedicaui, & solicitè statum Ecclesiæ antiquæ & hodiernæ (etiam vltra illud præscriptum Horatij, *nonum preme in annum*) non absq; magnis laboribus, & sumtibus indagaui. Quibus dum sedulò incumberem, & tot tantasq; querimonias & detestationes omnifariorum abusuum, tam in Republica, quàm præcipuè in Ecclesia, patrum, & aliorum grauissimorum authorum penè infinitorum offenderem, cœpi memoriæ causâ colligere & coaceruare huiusmodi testimonia & authoritates, soli mihi, vt instar solatij, speculi, normæ & indicis essent in hac causa.“

Wie die Reaktionen seiner Zeitgenossen sich tatsächlich gestalteten, bliebe zu erforschen. Solange etwa aus Briefwechseln oder persönlichen Aufzeichnungen nicht mehr über die Haltungen der Freunde, Gesprächspartner oder Korrespondenten Wolffs zu den *Lectiones memorabiles* bekannt ist, lassen sich nur Einzelbeobachtungen beibringen. So ließ der Rat der lutherischen Stadt Heilbronn dem neuen Bürger Wolff, als dieser sich etliche Bücher aus der Ratsbücherei ausleihen wollte, mitteilen, dass er „‚durch solch Buch wider das Papsttum, sonderlich mit dem hiesigen Dato, einem ehrbaren Rat keinen Anhang machen'" solle.[58] Seinen württembergischen Landesherrn scheint Wolff vergeblich um finanzielle Unterstützung seines Unternehmens angegangen zu sein.[59] Die Widmungsträger des ersten Bandes, die pommerschen Herzöge

56 Wolff (wie Anm. 1), I, f.)()()(3ʳ (im Anschluss an das Zitat in Anm. 55): „Cùm verò postmodùm inter viros principes ac doctos, & Ecclesiasticos & Politicos, sermo fieret de hisce rebus, & explicarem nonnunquam ego, quæ huius vel alterius authoris esset mens & sententia, ita vt ex me intelligerent, non exiguam copiam ex varijs scriptoribus me domi consignatam habere: nonnulli etiam ipsi vidissent promtuarium huiusmodi lectionum; hunc quasi thesaurum apud vnum hominem delitescere, nolentes, sed vrgentes diu multumq;, & tandem importunè nonnihil, me hæc etiam alijs editione publicâ communicare voluerunt; dicentes: dubium non esse, quin, si multi, qui in Papatu viuunt, cognitum & exploratum haberent, quid esset veritas; & quòd nonnulla mera essent hominum figmenta, totq; vitiis & abusibus pleraque referta; multaque vel quæstus causâ, vel dominandi libidine excogitata; seriò ipsimet miseram suam sortem essent deploraturi, si docerentur, quâ esset incedendum, ne veritate fidei aberrantes, seipsos salute defraudarent." Mehr und besser zu wissen, könnte möglicherweise in besonderem Maß zu Wolffs persönlicher Umsetzung des Habitus eines gelehrten Juristen gehört haben; vgl. die Reiseerinnerung von 1567, die er 1600 als memorialen Schlusspunkt gegen Ende seiner Widmung des ersten Bandes an die pommerschen Herzöge positioniert: Sie besteht darin, den eigenen, damals schon nicht zurückgehaltenen Tadel fremden Nichtwissens – angesichts des königlichen Mausoleums in der Kathedrale von Bayonne – ins Gedächtnis zu rufen („[...] ego me non continere potui, quin hanc ignorantiam illis exprobrarem." Ebd., f.)()()([6]ʳ⁻ᵛ).

57 Wolff (wie Anm. 1), I, f.)()()(3ʳ (im Anschluss an das Zitat in Anm. 56): „Et huius sanè fatale rei experimentum cùm in proprijs viderim ædibus, motus eo, non potui non publicæ saluti & vtilitati inseruire. [Es folgt die Geschichte vom sich bekehrenden Sekretär, vgl. oben Anm. 35; im Anschluss an den dort zitierten Text:] Motus ergò amicorum precibus, & inseruiendi veritati religionis studio, ad limam & regulariorem seriem reuocaui lectionum harum farraginem, & ad prælum (nam quis vetet, apposito lumen de lumine summi) adornaui." Zu *utilitas publica* im sich ausdifferenzierenden *ius publicum* vgl. einleitend M. Stolleis, Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, I: Reichspublizistik und Policeywissenschaft 1600–1800, München 1988, 76.

58 Vgl. von Rauch (wie Anm. 10), 2, mit Zitat aus dem Ratsprotokoll vom 24. Januar 1595.

59 Dies lässt sich aus einer Randnotiz des Crusius in seinem Tagebuch zum 1. Januar 1598 schließen: „[...] frustrà petit sumptus à Wirtemb. Princ. ad operis sui editionem." (Diarium II, 1, Anm. zu Z. 10; im Anschluss an den Text in Anm. 9). Am 20. Mai 1598 vermerkt Crusius mit einem „NB!" am Rande, Christoph Nenning habe ihm berichtet,

Barnim und Philipp Julius, unterstützten Wolffs Erben nach dessen vor dem Druck erfolgtem Tod, indem sie das Werk von ihrem Kanzleiboten nach Lauingen zum Druck bringen ließen und Geld gaben. Zudem erhielt „Wolffs Freundschaft" 15 Goldgulden, als am 25. September 1600 die zwei Bände dem Rat präsentiert wurden.[60] Der Absatz scheint jedoch zögerlich vonstatten gegangen zu sein, denn die Witwe Barbara Rollwag bat später – „wohl vergeblich" – den Rat, ihr 20 Exemplare abzukaufen.[61] Im 1601 gedruckten Panegyricus auf Wolff feierte Gregorius Rollwagen die *Lectiones memorabiles* als Haupt- und Lebenswerk des Verstorbenen,[62] und in den sich anschließenden *Carmina Funebria* – angeführt von einem *carmen* des Wolff besonders verbundenen Paulus Melissus Francus und beendet von einem griechischen, zudem lateinisch wiedergegebenen *carmen* des Martin Crusius – werden sie mehrfach rühmend thematisiert.[63] Offensichtlich blieben sie von Interesse, denn 1608 erschien in

das Werk Wolffs solle in Stuttgart gedruckt werden: „Ait idem, D. Ioannis Wolfii opus, Stutgardiae excusum iri." (ebd., 54,26).

60 Vgl. von Rauch (wie Anm. 10), 2, mit Zitat aus dem Ratsprotokoll vom 25. September 1600. Das Werk war zur Buchmesse in Frankfurt angekündigt; vgl. Crusius' Tagebucheintrag zum 25. September 1600: „Ex Indice librorum in his Nundinis Franc. […] 3). Ioan. Wolfii I. C. lectionum memorabilium et reconditarum Centenarii XVI. Lauingae in folio apud Rheinmichelium." (Diarium III, 167,22 und 29–30). Zu den Kontakten zwischen Crusius und Wolff vgl. oben Anm. 30 sowie unten Anm. 61 und 63.

61 Vgl. von Rauch (wie Anm. 10), 2–3; Zitat S. 2. Crusius (vgl. oben Anm. 30) nennt 7 Gulden als Preis: „Opus magnum VII fl. D. Ioan. Wolfii, Lauingae excusum: lectionum memorab. et reconditarum centenarios 16 à Grupp. mihi commodatum, coepi hinc inde videre. Ibi in parte 2. […]." (Diarium III, 176,23–25 am 11. Oktober 1600; Georg Gruppenbach, Buchhändler und Buchdrucker in Tübingen, im Tagebuch sehr oft genannt). Zum Vergleich: „Ich hab pro hoc anno, schatzung und steur bezalet 12 fl. $12\frac{1}{2}$ β. ut et antehac. perlustrabam (.hodierno die, et hisce diebus.) alterum Tomum Ioan. Wolfii (.qui continet 16^{m} centenarium, vel seculum, Christi.) ligatum. Mea Facultas emit Exemplar unum: et item Senatus, unum: utrique, in suam Bibliothecam." (Diarium III, 195,18–22 am 23. November 1600).

62 Vgl. Rollwagen (wie Anm. 2), f. 9^{v}–10^{r} (panegyrisch aus dem Werktitel schöpfend); f. 23^{v}–24^{v} (im Lebenslauf mit Angaben zur Entstehung; vgl. oben Anm. 25); f. 26^{r-v} (als Nachlass).

63 Rollwagen (wie Anm. 2), f. 27^{r}–35^{r}; zu Paulus Melissus Francus vgl. ebd., f. 25^{v}. Von ihm, dem zu dieser Zeit in Deutschland poetisch einflussreichen Paulus Melissus Schede (1539–1602), stammt auch das Gedicht „In Effigiem Iohannis VVolfii I.C." zu einem Porträt Wolffs von 1597, das sich auf den Versoseiten der Frontispize von Bd. 1 und 2 der *Lectiones memorabiles* sowie des Titelblatts von Rollwagens Panegyrikus befindet. Zu Schede vgl. E. Schäfer, Paulus Melissus Schedius (1539–1602). Leben in Versen, in: Humanismus im deutschen Südwesten. Biographische Profile. Im Auftrag der Stiftung „Humanismus heute" des Landes Baden-Württemberg hg. von P.G. Schmidt, Sigmaringen 1993, 239–263; L. Piepho, Paulus Melissus and Jacobus Falckenburgius: Two German Protestant Humanists at the Court of Queen Elizabeth, Sixteenth Century Journal 38 (2007) 97–110, hier 103. Crusius (vgl. oben Anm. 30) notiert am 14. März 1601: „Epigramma Graecolat. ad orationem funebrem D. Ioannis Wolfii scripsi."

Lauingen ein *Index absolutissimus* des Johann Jakob Hagendorn, gen. Linsius, der sie insbesondere nach Sachen erschloss.[64] Dass das Werk auch in der katholischen Gelehrtenwelt zur Kenntnis genommen wurde, zeigen beispielsweise die Nachforschungen, die der Jesuit Johannes Busaeus (1547–1611) auf Anfrage von Matthäus Rader SJ (1556–1634) wegen einer darin enthaltenen, den Begründer der jesuitischen Präsenz im deutschsprachigen Raum, Petrus Canisius SJ (1521–1597), diffamierenden Geschichte anstellte.[65]

Wolff entfaltet sein antipäpstliches Hauptargument, den historischen Befund der immer schon vorhanden gewesenen berechtigten Kirchenkritik, entlang mehrerer quellengeleiteter Argumentationslinien. In der *Epistola dedicatoria* zum ersten Band der *Lectiones memorabiles* verzeichnet er zunächst, wie erwähnt, die seit der Zeit der spätantiken Kirchenväter des zweiten Jahrhunderts bis in seine Gegenwart nachweisbaren Diagnosen von Verderbnis und Lehrirrtümern in der römischen Kirche, die doch den Primat aufgrund der Apostelnachfolge behaupte.[66] In einem zweiten, längeren chronologischen Durchgang werden die gleichermaßen auffindbaren Klagen über verkommene Sitten und Ärgernisse in der Kirche, deren Herrschsucht bis zur blutigen Glaubensbefestigung durch die Inquisition sowie die Laster der wenig apostelgleichen Kleriker, insbesondere der Päpste, abgehandelt.[67]

Im Umkehrschluss stellen auch Reformbemühungen Belege im Sinne Wolffs dar. „Reformationes" würden von einzelnen Herrschern, wie z. B. Kaiser Karl dem Großen († 814) und dessen Sohn Ludwig (I.) dem Frommen († 840) sowie Otto I. († 973) berichtet. Kirchenreform erscheint weiterhin als eine

---

(Diarium III, 244,32) und am 9. April 1601: „Panegyricum Gregorii Rollwageni, de vita et obitu Ioan. Wolfii Tabernomont. mihi M. Cellius à se excusum mittit." (Diarium III, 259,8–9). Zu Crusius' Praxis zweisprachiger Gedichte vgl. W. Ludwig, Hellas in Deutschland. Darstellungen der Gräzistik im deutschsprachigen Raum aus dem 16. und 17. Jahrhundert (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e. V., Hamburg, Jg. 16, Heft 1), Hamburg 1998, 55.

64 Vgl. oben Anm. 33.

65 Vgl. den Brief des Johannes Busaeus an Matthäus Rader vom 3. Januar 1611, in: P. Matthäus Rader SJ, Bd. I: 1595–1612, bearb. von H. Zäh/S. Strodel. Eingeleitet und hg. von A. Schmid (Bayerische Gelehrtenkorrespondenz), München 1995, 524–526 (Nr. 259), bes. 525, Anm. 1: Bezugspunkt ist Wolff (wie Anm. 1), II, 707, ad a. 1557. Zu Raders *Vita Canisii* (Erstdruck 1614) vgl. R. Haub, „Bei Gott, ich erdichte nichts; ich gebe nur der Wahrheit Zeugnis". Impressionen zum Testament des Petrus Canisius, in: Petrus Canisius SJ (1521–1597). Humanist und Europäer, hg. von R. Berndt (Erudiri Sapientia, 1), Berlin 2000, 313–345, hier 317–319; H.J. Sieben SJ, Von der Kontroverstheologie zur Zusammenarbeit in der Res publica literaria (1546–1643). Jesuitenpatristik von Petrus Canisius bis Fronton du Duc, ebd., 169–201, bes. 187. Diese Hinweise – und manch andere – verdanke ich Jan Marco Sawilla. Die in den *Lectiones memorabiles* geführte antijesuitische Polemik wäre eigens zu untersuchen.

66 Wolff (wie Anm. 1), I, f.)(2^{v}–4^{v}: „[…] de corruptione & erroribus doctrinæ Ecclesiæ […]" (ebd., f.)(4^{v}). Vgl. S. 379 mit Anm. 29.

67 Wolff (wie Anm. 1), I, f.)(4^{v}–)()(2^{r}.

Sache der Prophetie joachimisch-joachitischer Prägung, denn nicht nur hatte „Abbas Ioachimus de reformatione futurâ" prophezeit, dass bald jener vom Propheten Jeremia vorhergesagte „ventilator[…] Ecclesiæ sextæ" kommen und das lang vernachlässigte Evangelium der Wahrheit predigen werde, sondern vor allem hatten Joachim und Telesforus von Cosenza einen zur Reformierung der Kirche berufenen Augustinermönch geweissagt, der sich aus Furcht vor Verfolgung verborgen halten werde, wie es „quidam", so meint Wolff, in Luthers Versteck auf der Wartburg und seiner Berufung nach Wittenberg erfüllt sähen.[68] Kirchenreform sei das Anliegen des allgemeinen Konzils gewesen, das Kaiser Sigismund voll frommen Reformeifers, aber wenig erfolgreich in Basel veranstaltet habe, und Papst Hadrian VI. (reg. 1522–1523) habe durch seine Legaten auf dem Nürnberger Reichstag (1522) die Existenz und Folgen von Missbräuchen an der Kurie anerkennen lassen und deren Reform als Mittel allgemeiner Gesundung versprochen.[69] Auch hätten zahlreiche weitere Reformvor-

68 Wolff (wie Anm. 1), I, f.)()(2^{r-v}: „Abbas Ioachimus de reformatione futurâ hoc affirmat super Ieremiæ cap. 8. & 13. post B. Gregorij tempora neminem comparuisse, qui populum Dei erudierit, vel rectè ingressus fuerit ad Euangelium veritatis. Et propterea secuturum breui à Ieremia prædictum illum ventilatorem Ecclesiæ sextæ, cui aperiendum sit ostium intelligentiæ, ad prædicandum Euangelium diu omissæ & amissæ veritatis; contra illum prædicatorem non præualiturum errorem hæreticorum, semet veros confessores dicentium. Super Esaiam part. 2. || Et apertiùs idem Abbas Ioachimus, & quoque Telesphorus prædixerunt: fore, vt vocetur ad Ecclesiam reformandam monachus Augustinianus, qui ob || metum persecutorem [!] lateret inclusus, vt sit pastor Ecclesiæ. Quod quidam tunc impletum fuisse dicunt: cùm Lutherus, monachus Augustinianus, proscriptus & damnatus, latitaret in arce VVartburg, & ab vniuersitate VVittenbergensi ad ministerium vocaretur. In quo loco adeò mirabiliter conseruatus fuit, vt quemadmodum Diaboli locum sepulti Mosis; sic nec pontificij, etsi Magorum & Diaboli auxilium implorauerint, locum absconditi Lutheri detegere potuerint. Chytræus in Chron. Arct. & alij. || Telesphorus de Cusentiâ, & Petrus de Alliaco tradiderunt, Ecclesiam opus habere magnâ diligentiq; reformatione & emendatione. […]." Zu den joachitischen Zitaten und Anspielungen vgl. künftig S. Schmolinsky, Joachim of Fiore through Johannes Wolff. A visit to the archives of Joachism in the *Lectiones memorabiles* (1600), in: The Influence of Inspiration: The Thought of Joachim of Fiore in Past and Present. Essays Presented to Dr Marjorie E. Reeves on Her Centenary, hg. von J.E. Wannenmacher, Aldershot [im Druck]. Zu Telesforus von Cosenza vgl. R. Rusconi, Il presente e il futuro della Chiesa: unità, scisma e riforma nel profetismo tardomedievale, in: L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo, hg. von O. Capitani/J. Miethke (Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Quaderno 28), Bologna 1990, 195–220, hier 197–200, 203, sowie die dort genannte Literatur.

69 Wolff (wie Anm. 1), I, f.)()(2^{v}–3^{r}; ebd., f.)()(3^{r}: „Adrianus Sextus Pontifex, legatis suis ad comitia Norimbergensia profecturis dedit in mandatis, vt statibus Imperij suo nomine dicerent, scire Papam, in sanctâ sede aliquot ia[m] annis multa abominanda fuisse, abusus in spiritualibus, excessus in mandatis, & omnia deniq; in peruersum mutata: nec mirum, si ægritudo à capite in membra, à summis pontificibus ad alios inferiores prælatos descenderit: omnes enim declinare, nec esse, qui faciant bonum, nec esse vsque ad vnum. || Quamobrem necesse esse, vt omnes demus gloriam Deo, & humiliemus

schläge klerikaler Provenienz und laikale katholische Äußerungen vorgelegen, die gegebenenfalls einen impliziten Nutzen der lutherischen Sekte eingestanden.[70] In der Essenz hatten sie lange vor Luthers Geburt dessen Reformation vorhergesagt.[71]

Da nun alle Ermahnungen Gottes, auch die von ihm gesandten Wunderzeichen und Prophetien,[72] missachtet worden seien, sei offensichtlich, woher so große Übel und Veränderungen in Kirche und Staat resultierten.[73] Wolff systematisiert mit Hilfe zahlreicher Autor/innen deren Gründe: Gottvergessenheit in der Regierung des Gemeinwesens, missbräuchliche Machtzuwächse der Päpste auf Kosten des Reichs nach einer – vor allem karolingerzeitlichen – Phase geglückter Kirchenherrschaft in Unterordnung unter die Kaiser, Ignoranz und Unverstand Herrschender und insbesondere des Klerus, die Unredlichkeit

---

animas nostras ei; videatque vnusquisque nostrûm, vnde ceciderit, & se potiùs quilibet iudicet, quàm à Deo in virgâ furoris sui iudicari velit: qua in re, quod ad nos attinet, pollicebimini, nos omnem operam adhibituros, vt primùm curia hæc, vnde omne hoc malum processit, reformetur; vt, sicut inde corruptio in omnes inferiores emanauit, ita etiam ab eâdem sanitas & reformatio omnium statuum emanet." Ab „scire …" stammt der Text mit kleineren Abweichungen aus der Instruktion Hadrians VI. (1459–1523), die sein Nuntius Francesco Chieregati (1478–1539) am 3. Januar 1523 auf dem Reichstag zu Nürnberg den Ständen vorlegte; vgl. Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V., III, bearb. von A. Wrede (Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe, 3), Gotha 1901 (2. Aufl. photomech. Nachdr., Göttingen 1963), Nr. 74 auf S. 390–399, hier 397; vgl. 385–386: sie entsprach nicht der, die Chieregati am 10. Dezember 1522 verlesen hatte, ohne Einsicht zu gewähren (vgl. Text ebd., 388–389, Anm. 1). Die Fassung des 3. Januar wurde ab 1523 mehrfach gedruckt (vgl. ebd., 391–393), so auch bei Wolff (vgl. ebd., 392–393); vgl. Wolff (wie Anm. 1), II, 195–197.

70 Wolff (wie Anm. 1), I, f.)()(2^{v}–3^{r}. Wolff hebt besonders Georg Witzel (1501–1573) „peculiari tractatu" hervor (ebd., f.)()(3^{r-v}). Als erster Herausgeber druckt er Witzels 1564 entstandene Schrift über die Kircheneinheit *Via regia* (ebd., II, 354–393, ad a. 1532); vgl. B. Henze, Aus Liebe zur Kirche Reform. Die Bemühungen Georg Witzels (1501–1573) um die Kircheneinheit (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 133), Münster 1995, 253–270, zu Wolffs Abdruck und den von ihm abhängigen Drucken des 17. Jahrhunderts S. 259–262 und 403–404: [111,1] und [111,5]; E. Rummel, The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany (Oxford Studies in Historical Theology), Oxford 2000, 138–144, hier 141–142, passim. Zu Witzels Modell der frühen Kirche vgl. Backus (wie Anm. 44), 46–51.

71 Wolff (wie Anm. 1), I, f.)()(3^{v}, nach einer Reihe im Hauptteil zu findender Autoren: „Et de aliis pluribus, qui vates multis annis ante Lutherum natum eius reformationem prædixerunt, quoq; ex sequentibus patebit."

72 Wolff (wie Anm. 1), I, f.)()(3^{v}–4^{v}.

73 Wolff (wie Anm. 1), I, f.)()(4^{v}: „Cùm autem nihil proficerent vel promissa vel minæ Dei, nec possent quicquam patrum, aut quorumcunq; piorum admonitiones aut consilia; ipsa etiam diuinitus missa signa & ostenta eluderentur, & in vanum quasi fulgura ex pelui ducerentur ita, vt nec saxis cederet hæc desperata hominum contumacia & obstinatio, […], haud meritò quæras, vnde hæc tanta mala & mutationes (de quibus etiam in altera præfatione dicetur) in Ecclesiâ & Politiâ."

schlechter Ratgeber.[74] Gott mehr als die Herrscher respektierende Kleriker seien, insbesondere in geistlichen Dingen, als Fürstenberater nützlich, zumal Politiker nichts über Angelegenheiten der Religion zu befinden hätten.[75]

Den festgestellten Zusammenhang zwischen Vernachlässigung der Religion und Ausbreitung größter Sünden und Übel auch im Staat führt Wolff als eine chronologisch angelegte Zitatencollage über Zustände und Missstände von Herrschaften und Reichen fort, die ab Lactantius (ca. 250–wohl 325) endzeitlichen Charakter annimmt, denn Wolff wählt erklärtermaßen nicht Textausschnitte, die Reichsreformen ansprächen, sondern solche, die das Imperium Romanum als letztes Reich thematisieren.[76] In präsentischer Zuspitzung ist seine

74 Wolff (wie Anm. 1), I, f.)()(4^{v}–[6]^{r}: „[…] quòd olim, cùm Papæ adhuc sub Imperatoribus essent, hi sedulò & piè gubernabant Ecclesiam, […]. Sed &, vt Carolus Magnus, & Ludouicus eius filius (de quibus etiam suprà) alijq; plures ante & post illos, referente Adone Episcopo in Chronico, ordinabant viros proprios iustos, pios & bonos, […] ita, vt in Ecclesia & Politiâ omnia optimè se haberent.“ (ebd., f.)()(4^{v}). Wolff interessierte sich hier besonders für die Auslegung der *Rota Ioachimi* und plante einen eigenen, wohl nicht mehr zustande gekommenen Traktat: „De quo, & aliis rotæ ominosæ appictis mysticis infrà quædam, sed plura in proprio tractatu mysteriorum & hieroglyphicorum, Deo dante.“ (ebd., f.)()([5]^{r}). „[…] || Quæ tamen, proh dolor, inscitia multò latiùs serpit etiam in clero hodie, & perniciosior est Ecclesiæ. […] || Quarta causa est quorundam vtriusq; status consiliariorum improbitas, […].“ (ebd.). Nach zahlreichen Beispielen: „Vt igitur breuibus hunc locum absoluamus, pro certo habendum est, Ecclesiasticos & politicos, qui principi adsunt, vnicam causam esse omnis boni & mali. […]“ (ebd., f.)()([5]^{v}).

75 Wolff (wie Anm. 1), I, f.)()([5]^{v}–[6]^{r}: „Quæstio, num Ecclesiastici consilijs principum interesse debeant, non est huius loci: […]. Verùm non potest improbari, si non excludantur ij (præsertim vbi de sacris est agendum rebus) qui potiùs Deum respiciant, quàm principum [!] & sua commoda: & ad id prosunt, vt reprimant coërceantque eos, […]. || Improbandum igitur omninò est, si de sacris iudicare, & disponere ex suo arbitratu & ratione soli volunt Politici, cùm nec ipsorum sit hoc officij, nec ea, vtpote quibus nunquam operam dederunt, sciant aut intelligant.“

76 Wolff (wie Anm. 1), I, f.)()([6]^{r}: „Cùm igitur constet, ex religione neglectâ semper maxima peccata, & mala etiam in Rempublicam simul transfundi, dici iam posset & deberet fusiùs de abusibus, vitiisque in Politiâ quoque regnantibus; verùm, quia iam non superest locus perorandi, quomodo essent tollenda, & Respublica reformanda & instituenda, remittimus eius rei cupidos ad alios, qui de hac re doctissimè scripsisse putantur.“ Vgl. ebd., II, f.)(2^{v}: „Qualiter autem in priori libro demonstrari cœptum est, quomodo abusib. defœdatam Ecclesiæ, & ex hac dependentis Politiæ, communisq; vitæ conditione[m] semper pij deplorauerint, & media ad repurganda statuum deliquia oste[n]derint, idq; ipsum cœlu[m], reru[m]q; natura subinde inhorrueri[n]t, tali pariter modo hac altera parte ex scriptis vatum pioru[m] & doctoru[m] virorum ide[m] continuabitur.“ Vgl. ebd., f.)(3^{r}. Zum einer solchen Argumentation zugrunde liegenden Modell der *politica christiana* vgl. Schorn-Schütte, Obrigkeitskritik (wie Anm. 13); zum Anteil der gelehrten Juristen seit der Mitte des 16. Jahrhunderts S. 226–227; ferner M. Weiß, „… weltliche hendel werden geistlich.“ Zur *politica christiana* des 16. Jahrhunderts, in: Ideen (wie Anm. 13), 109–124.

Schlussfolgerung eine Frage, nämlich „was endlich zu erwarten sei!“.[77] Sie setzt ein Zukunftsszenario aus ebenfalls chronologisch angeordneten Zitaten in Gang, die im bekannten straf- und bußtheologisch intendierten Zusammenhang von Sünde und göttlich initiiertem Unheil den Blick zurück auf die verderbte Kirche lenken. Wolff beschließt seine Belege mit einer Äußerung des alten Luther, derzufolge Gott das den Christen gewährte „verbum gratiæ“ wieder entziehen und einem würdigeren und dankbareren Volk übertragen könne, wenn es hartnäckig verschmäht werde.[78]

In der *Epistola nuncupatoria* zum zweiten, dem Jahrhundert der Reformation gewidmeten Band beschäftigt sich Wolff eingehender mit dem Verhältnis zwischen kirchlichen und weltlichen Mächten. Er diagnostiziert verminderte Kräfte und Einkünfte des Reichs; so viele Federn seien dem Adler vom römischen Klerus ausgerupft und so viele Edelsteine aus der kaiserlichen Krone vom Papst herausgeschlagen worden, dass ein Heilmittel grundlegender Art benötigt werde. Da die Lutheraner sich an keinerlei Recht darüber gewagt hätten, seien die „Romanistae“ dazu zu hören, insbesondere Lorenzo Valla, demzufolge der Kaiser und die anderen Fürsten anzuhalten seien, sich zu bemühen, dass Rom und alles dem Imperium Entfremdete bei Strafe ewiger Verdammnis dem „ordo politicus“ zurückgegeben würde. Denn dass die Konstantinische Schenkung erfunden, erlogen und nichtig sei, stehe fest – und Wolff weiß zahlreiche Namen als Zeugen zu nennen –, so dass Valla die Wahrheit schreibe, nicht aber jener Schmarotzer Lupold von Bebenburg.[79]

---

77 Wolff (wie Anm. 1), I, f.)()()([1]^{r}: „Cùm igitur satis ex his paucis recensitis constare queat, quæ vitia & defectus habeat, & vnde contraxerit Ecclesia, quidque desideretur etiam in Politiâ: quàm item varii Imperiorum, eorumque qui illis præsunt, inde resultent casus, & mirabiles mutationes, audiamus restat, quia in hac contumaciâ pijs & salutaribus monitis tam pertinaciter resistere pergimus, quid sit tandem expectandum!“

78 Wolff (wie Anm. 1), I, f.)()()(2^{v}: „His adde præsagam hanc Lutheri vocem, quando dolens proiectam mundi peruicaciam, & verbi diuini contemtum, non longè ante mortem dixit: se vereri, ne nobis; tametsi Euangelij luce purissimâ iam fruamur, ob contemtum & nauseam illius eueniat, quod Israëlitis. […] sic & nobis gentibus iterum potest verbum gratiæ subtrahere, & in digniorem, & gratiorem populum transferre, iuxta illud Apostoli dictum Rom. 11. si non permanseris in bonitate, certè excidêris.“

79 Wolff (wie Anm. 1), II, f.)([5]$^{r-v}$: „Videmus interim, adeò attenuatas esse vires & reditus Imperii, tot euulsas pennas aquilæ à Romano clero, tot excussas ge[m]mas coronæ Cæsareæ à Pontifice, de quo suprà & in sequentibus, vt omninò opus sit remedio. De hoc cùm Lutherani nihil fari ausint, audiantur ipsi Romanistæ: fuit enim iam dudum agitata hæc quæstio, & inprimis à Laurentio Valla, dum scribit; teneri Cæsarem & alios principes, sub pœna æternæ damnationis, operam dent, vt reddantur politico ordini Roma, & omnia, quæ ab Imperio sunt abalienata. || Constat enim, donationem Constantini fictam, ementitam & nullam esse; […]. || Quia autem veritatem scripsit Valla, […]. Cuius exemplo motus Lupoldus à Babenberg, sacerdos parasitus, ad assequendum Episcopatum Bambergensem, in libro de viribus Regni & Imperii Romani, contra conscientiam scribit, se nescire, quorum opinio sit verior? Sed ad rem.“ Die genannten

Die in der Form einer Gerichtsrede gehaltene Schrift *De falso credita et ementita Constantini donatione* des Lorenzo Valla (1407–1457), offensichtlich im April/Mai 1440 entstanden,[80] erscheint im ersten Band der *Lectiones memorabiles* zu 1411. Wolff führt nur zwei sich auf die gegenwärtige Herrschaftsausübung des Papsttums beziehende Textpassagen aus dem Anfangs- und dem Schlussteil des Werks an.[81] Wenngleich Vallas Schrift keine direkte Handlungsaufforderung bietet,[82] so enthält doch das erste Exzerpt einen Satz: „At ego contra existimo iustius licere principibus spoliare te imperio omni quod optines",[83] der es als gerechter erwägt, den Fürsten zuzubilligen, das Papsttum seiner weltlichen Herrschaft zu berauben. Legitim sei, sich vom verbrecherischen Vater oder Herrn loszusagen, so führt Valla im zitierten Schlussteil aus, ohne sich – als Christen – derselben blutigen Mittel wie das Papsttum zu bedienen. Legitim sei, aufgrund des päpstlichen Missbrauchs von Macht und Schätzen das „patrimonium ecclesie a Constantino donatum" den Okkupanten wieder zu entreißen, damit die christliche Religion nicht noch mehr von Schandtaten und Ausschweifungen unterdrückt werde.[84] Dennoch will Valla Fürsten und Völker nicht zu Zwangsmaßnahmen gegen den Papst aufgerufen haben, sondern zu Ermahnungen an dessen Einsichtsfähigkeit, sich freiwillig in seinen Bereich zurückzuziehen, um nur „vicarius Christi […] et non etiam Cesaris" zu sein.[85]

Vallas Rede ist in solcher Verkürzung nicht adäquat wiedergegeben, aber dies musste auch nicht Wolffs Bemühen sein, ging es ihm doch, wie ähnlich verfahrenden Interpreten, um das aus der Kondensation resultierende politische Argument, das den protestantischen Juristen zu einer Zeit interessierte, als Valla

Namen in Verbindung mit dem Lupolds lassen vermuten, dass Wolff eine der aus Ulrich Huttens Ausgaben seit 1518 hervorgegangenen kompilierten Ausgaben vorlag; vgl. W. Setz, Lorenzo Vallas Schrift gegen die Konstantinische Schenkung. De falso credita et ementita Constantini donatione. Zur Interpretation und Wirkungsgeschichte (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 44), Tübingen 1975, 95–97, zu Huttens Ausgaben 151–166; Lorenzo Valla, De falso credita et ementita Constantini donatione, hg. von W. Setz (MGH. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 10), Weimar 1976 (Nachdr. München 1986), 37–41.

80 Valla (wie Anm. 79), 10–13; Setz (wie Anm. 79), 62–63, 190–191.

81 Wolff (wie Anm. 1), I, 746–747; mit Varianten entsprechend Valla (wie Anm. 79), 59,17–61,5 („[…] verum etiam stolidum.") und 171,7–176,16.

82 Setz (wie Anm. 79), 63.

83 Valla (wie Anm. 79), 60,18–19.

84 Valla (wie Anm. 79), 172,4–11; 173,16–174,4.

85 Valla (wie Anm. 79), 175,18–176,4 und 8–9; Z. 5–6: „Sin recuset, tunc ad alteram orationem multo truculentiorem accingemur." Eine solche Schrift hat Valla nicht verfasst.

längst in den Kreis der lutherischen *testes veritatis* aufgenommen war.[86] Die Konstantinische Schenkung bildete für Wolff einen der Aufhänger zur Erörterung des von ihm für zentral gehaltenen Problems des gerechten Maßes in der Verteilung von Rechten und Gerechtigkeiten, wie sie für eine gesunde Respublica vonnöten sei.[87] Wie seine Beispiele zeigen, zielte dies vor allem auf den weltlichen und geistlichen Besitz von Gütern und die Beteiligung der Kirche an Kriegskosten, insbesondere in Hinsicht auf die Türken.[88] Zudem existierten zahlreiche Schrecken erregende Vatizinien über bevorstehende Übel – Wolff nennt eine Johannes Hilten zugeschriebene Prophezeiung und eine auf das Reich und die Bedrohung durch die Türken zielende Deutung der Bildprophetie *Rota Ioachimi* –, so dass fromme, kluge Männer wünschten, dass die zahlreichen Schätze des Reichs besserem Gebrauch zugeführt würden, Legionen aufgestellt und stehende Heere unterhalten würden, die gegen die Feinde des Reichs kämpften, damit die christlichen Fürsten nicht so sehr geschwächt und

86 Vgl. Setz (wie Anm. 79), 44; zu Valla als reformatorischem Wahrheitszeugen S. 166–173, 177, 193. In Flacius' *Catalogus testium veritatis* (wie Anm. 44), 959–960, wird Valla in die Mitte des 15. Jahrhunderts datiert.

87 Wolff (wie Anm. 1), II, f.)([6]^{r}: „Ex quo eius [= Elizabethæ] sermone certè afflatus diuinus inter alia in eo quoq; conspicitur, dum sub verbis proportionis & iustæ mensuræ intelligit distributionem illam iustitiæ, sine qua Rempublicam saluam esse non posse, affirmant Plato & Aristoteles, & post hos Paulus ab Eytzen & Hieronymus VVildenbergius. […]." Wolff zitiert hier umfänglich die Visionärin Elisabeth von Schönau (1129–1164), umfangreicher noch in Bd. I, 362–363, ad a. 1150. Vgl. K. Köster, Elisabeth von Schönau, ^{2}VL II (1980) 488–494; A.L. Clark, Elisabeth of Schönau. A Twelfth-Century Visionary (Middle Ages Series), Philadelphia 1992. Wolff scheint eine Schrift zum Thema geplant zu haben: „Quæ autem proportio aut iusta mensura hodie sit inter Imperatorem & Papam, cuiusuis facilè est cernere, & propediem de Imperatorum & Paparum patrimonio prodibit tractatus." (ebd.).

88 Wolff (wie Anm. 1), II, f.)([6]^{r}–)()([1]^{r}. Wolff argumentiert hier schließlich reichsrechtlich mit den Beschlüssen des Reichstags von Augsburg im Jahr 1500, denen zufolge die Einkünfte aus Annaten und Vacantien, die ursprünglich für den Türkenkrieg eingerichtet worden seien, von den Päpsten zurückzufordern seien, die sie zwischenzeitig einbehalten hätten (ebd., f.)()([1]^{r}). Dieses Argument hat seinen berühmtesten Ort in Luthers Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (1520); vgl. M. Brecht, Luther und die Türken, in: Europa und die Türken in der Renaissance, hg. von B. Guthmüller/W. Kühlmann (Frühe Neuzeit, 54), Tübingen 2000, 9–27, hier 11. Auch über Annaten plante Wolff eine Schrift: „(de quibus propediem, Deo dante, luculenter & seriatim alibi)" (II, f.)()([1]^{r}). Die weltlichem Glanz und weltlicher Herrschaft hingegebene Papstkirche wird als auch systemisch reformbedürftig, hier in kanonistischer Hinsicht, dargestellt: „[…]. Nam quanta confusione, & contrariis inter se sententiis & rationibus, Papatus defensores, quasi seipsos inuicem oppugnantes, dissideant, cognoscere licet ex contradictionum doctorum Romanæ Ecclesiæ, libro doctissimi Theologi Ioannis Pappi, Argentorati excuso. Et quantum etiam concilia & canones sibi aduersentur, propediem proprio tractatu demonstrabitur." (ebd., f.)(4^{r}) – ein weiterer nicht mehr verwirklichter Plan Wolffs.

die Sehnen des Reichs nicht von den Gliedern abgeschnitten würden.[89] Darüber hinaus blieb Wolff ratlos, denn einem solchen Zusammenwirken von militärischer Vorratswirtschaft und Kult, wie es Beispiele der alten Griechen lehrten, sei die Praxis seiner Gegenwart weit unterlegen.[90]

Endzeiten in den *Lectiones memorabiles*

In Wolffs polemischer Argumentation spielen das Ende der Zeit und das womöglich nah bevorstehende Jüngste Gericht erst in zweiter Hinsicht eine Rolle. Sie bilden jedoch einen der Fluchtpunkte mancher Einträge in den *Lectiones memorabiles*, ohne dass Wolff bestrebt gewesen zu sein scheint, die sich beispielsweise in den zeitgenössischen Praktiken und der Flugschriftenpublizistik bietende Fülle an potentiellen Endzeitdaten wiederzugeben. Szenarien und Akteure des endzeitlichen Geschehens, wie den Untergang Roms und des Römischen Reichs sowie den Antichrist, fand er vor allem im umfangreichen Corpus sibyllinischer Weissagungen thematisiert, das ihm von Autoren aller Jahrhunderte bis hin zu Onofrio Panvinio (1530–1568) geboten und kommentiert wurde.[91]

89 Wolff (wie Anm. 1), II, f.)()([1]^{v}: „Cùm igitur ex multorum vatum prædictione tanta, tamq; horrenda extent de impendentibus malis vaticinia, de quibus in priorib. & sequentibus; & Ioan. Hilten monachus prædixerit, […]; cùm item […] in rota Ioachimi […] his de causis vellent pii & prudentes viri, multas Imperii gazas in meliores vsus conuerti, constitui legiones militu[m], sustentari exercitus perpetuos, qui contra hostes eius pugnarent, ne adeò debilitarentur principes Christiani, & nerui Imperii membris præcidere[n]tur.“ Zu den hier ausgelassenen Textpassagen vgl. unten Anm. 101 und Anm. 106.

90 Wolff (wie Anm. 1), II, f.)()([1]^{v}–2^{r}: „In quo, proh dolor, etiam ab Ethnicis multum superamur: qui, vt Græcoru[m] historiæ docent, collectos thesauros suos in templo Delphico, quos ab initio belli, quod sacru[m] vocabant, […]. Deus Opt. Max. tandem similiter cæco Papatui oculos Spiritu S. aperiat, vt in viam redeat, & abiectis mundanis fragilibus, cœlestia perpetua plus, quàm hactenus, spectet. || Talia igitur antecessorum & maiorum nostrorum fuerunt pia instituta, sapientia consilia, fortiaq; facta. At quib. nos hodie consiliis & mediis pericula propulsamus?“

91 Wolff (wie Anm. 1), I, 50–89; 82–89, hier 82: „ONVPHRII PANVINII || VERONENSIS, FRATRIS EREMITAE || AVGVSTINIANI DE SIBYLLIS ET || CARMINIBVS SIBYLLINIS. || *Ad Achillem Maffeum Ciuem Romanum.* || LIBER.“ Vgl. J.-L. Ferrary, Onofrio Panvinio et les Antiquités romaines (Collection de l'École Française de Rome, 214), Rom 1996, 206: *De sibyllis et carminibus sibyllinis liber* ist ein Anhang zu *De ludis saecularibus* (gewidmet an Achille Maffei), das ein Teil der 1558 in Venedig erschienenen *Fastorum libri V a Romulo rege usque ad Imp. Caes. Carolum V Austrium* […] von Panvinio bildete. Wolff kann die Schrift in einem Heidelberger Nachdruck von 1588 (VD 16, P 274 und 275) oder in Σιβυλλιακοὶ χρησμοί, *hoc est Sibyllina oracula* im Druck Paris 1599 zur Kenntnis genommen haben. Zur Literatur der *Oracula Sibyllina* vgl. W. Augustyn, Zur Bildüberlieferung der Sibyllen in Italien zwischen 1450 und 1550,

Die Daten der Jahrhundertwenden pflegten für apokalyptische Prophezeiungen kaum maßgeblich zu sein, und dies galt auch für die Jahreszahl 1600 als solche in den verschiedenartigen Zeugnissen gesteigerter eschatologischer Erwartungen, deren Erscheinen Wolff in der Annäherung an das neue Jahrhundert beobachten konnte.[92] Er selbst dürfte diesem Jahreswechsel ebenfalls keine endzeitliche Emphase beigelegt haben, denn dieser bewegte ihn zu nicht mehr als komputistisch getönten Neujahrswünschen „pro felici auspicio huius noui seculi" an seine fürstlichen Gönner und Freunde aus Studienzeiten.[93] Im Textcorpus der *Lectiones memorabiles* ließ er Jahrhundertwechsel und auch den Jahrtausendwechsel unkommentiert vorüberziehen. Verdichtungen prophetischer Zeichen oder Ballungen apokalyptischer Warnungen finden sich nicht verzeichnet.[94]

in: Zukunftsvoraussagen (wie Anm. 1), 365–435, hier 373–380. Der den heutigen Argumentationen über das vormoderne Wissen vom Antichrist gern zugrunde gelegte Brieftraktat des Abtes Adso von Montier-en-Der (um 930–992; zur Revision seiner Biographie vgl. Adsonis Dervensis Opera hagiographica, hg. von M. Goullet [CCCM 198], Turnhout 2003, VII–XXVI) *De ortu et tempore Antichristi*, der in neun Versionen überliefert ist, wurde im 16. Jahrhundert gedruckt in *Opera*-Ausgaben des Hrabanus Maurus (um 780–856) und des Augustinus (354–430) rezipiert; vgl. Adso Dervensis, De ortu et tempore Antichristi necnon et tractatus qui ab eo dependunt, hg. von D. Verhelst (CCCM 45), Turnhout 1976, 4, 91–94.

92 Vgl. Brendecke (wie Anm. 31), 45–74 zu 1300, 1400 und 1500. Besondere Endzeiterwartungen für 1500 lassen sich kaum belegen; vgl. J. Schilling, Der liebe Jüngste Tag. Endzeiterwartung um 1500, in: Jahrhundertwenden (wie Anm. 12), 15–26; H. Dormeier, Apokalyptische Vorstellungen in der italienischen Kunst um 1500, in: ebd., 27–51, hier 27–28 und 50–51: apokalyptische Text- und Bildquellen dürften auf aktuelle Probleme und kaum auf die Jahreszahl 1500 reagiert haben. Zu 1600 vgl. Kaufmann (wie Anm. 36 und 48); Barnes (wie Anm. 12); H. Lehmann, Endzeiterwartung im Luthertum im späten 16. und im frühen 17. Jahrhundert, in: Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Wissenschaftliches Symposion des Vereins für Reformationsgeschichte 1988, hg. von H.-Chr. Rublack (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 197), Gütersloh 1992, 545–554 (Diskussion S. 555–558). Als ein besonderer Zeuge dessen gilt Daniel Schaller (1550–1630); vgl. H. Lehmann, Weltende 1630: Daniel Schallers Vorhersage von 1595, in: Jahrhundertwenden (wie Anm. 12), 147–161; Kaufmann (wie Anm. 48), 81–84; Ders. (wie Anm. 36), 126; Barnes (wie Anm. 12), 140–141. Vgl. auch Brendecke (wie Anm. 31), 110–118.

93 Wolff (wie Anm. 1), I, f.)()()([4]^{v}: „Hisce motus igitur & ego, ne laudatas has consuetudines prætergredi velle viderer, Cels. V V. hanc primam Operis huius noui Lectionum Memorabilium & Reconditarum Partem totam pro felici auspicio huius noui seculi offerre statui." Zum Jahreswechsel zu 1600 vgl. Brendecke (wie Anm. 31), 97–109, bes. 109: der Jahrhundertwechsel wurde selten thematisiert.

94 Allenfalls ließen sich auffällige Naturzeichen geltend machen, die Wolff für die letzten Jahrzehnte des 10. Jahrhunderts aus verschiedenen Chroniken zusammengestellt hat, ohne jedoch einen Bezug zum bevorstehenden Jahr 1000 zu erwähnen; vgl. Wolff (wie Anm. 1), I, 269, 271.

Dennoch macht auch Wolff ein aus Prophezeiungen resultierendes Gefühl des Bedrohtseins und zeitlicher Unmittelbarkeit geltend, das sich für ihn, wie erwähnt, mit den Johannes Hilten zugeschriebenen Voraussagen sowie dem Verständnis der *Rota Ioachimi* verband.[95] Der Minorit Johannes Hilten (um 1425- um 1500) galt unter Lutheranern als ein Prophet Luthers,[96] und als solchen präsentierte ihn Wolff zu 1502 in den *Lectiones memorabiles* in einem Bericht, dessen Elemente erklärtermaßen aus dem Artikel „De Votis Monasticis" der *Apologia Confessionis Augustanae* des Philipp Melanchthon (1497–1560) stammten.[97] Darin sollte Hilten für das Jahr 1516 jemanden prophezeit haben,

95 Vgl. oben S. 397–398 mit Anm. 89.

96 Vgl. Leppin (wie Anm. 12), 145–146, mit weiteren Nachweisen bei Melanchthon (die ebd., 146, Anm. 100, wiedergegebene, deutsche Paraphrase des Berichts über Hilten durch Hartmann Braun [1612, recte 1617] dürfte einer Übersetzung aus Flacius' *Catalogus* oder den *Lectiones memorabiles* entsprechen [s. unten Anm. 97: „ac tandem [...] non queant."]); weiterer Kontext ist die Zuschreibung einer Weissagung zu 1588 an Hilten (vgl. oben Anm. 12). Vgl. ferner H.-U. Hofmann, Luther und die Johannes-Apokalypse. Dargestellt im Rahmen der Auslegungsgeschichte des letzten Buches der Bibel und im Zusammenhang der theologischen Entwicklung des Reformators (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 24), Tübingen 1982, 662–672; H.-J. Schönstädt, Antichrist, Weltheilsgeschehen und Gottes Werkzeug. Römische Kirche, Reformation und Luther im Spiegel des Reformationsjubiläums 1617 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 88; Abt. für Abendländische Religionsgeschichte), Wiesbaden 1978, 228, 300; Kaufmann (wie Anm. 36), 115, 117–118; Ders. (wie Anm. 48), 98–99; Reeves (wie Anm. 48), 234, Anm. 5; F.W. Bautz, Hilten, Johann, Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon II (1990) 870–871; V. Leppin, Hilten, Johann, RGG III (2000) 1738.

97 Wolff (wie Anm. 1), II, 4: „1502. *Ioannes Hilten monachus Franciscanus, vates.* || PHilippus in Apologia, in capite de votis monasticis narrat, fuisse monachum quendam Isennaci in Turingia, nomine Ioann. Hilten, qui ob reprehensos quosdam monasticos abusus, in carcerem coniectus fuerit, ac tandem grauiter laborans, ad se Guardianum conuentum [!] vocauerit, petieritque, sui morbi rationem haberi: & cùm insuper duriter ab eo obiurgatus esset, dixerit, se quidem nihil admodum contra monachatum docuisse: sed venturum anno 1516. qui sit monachos euersurus, ac cui repugnare planè non queant. Eo autem anno Lutherus docere incepit. || Quæ fuerit porrò eius doctrina, non satis indicat, sed tamen innuit, eum de aliis etiam quibusdam articulis satis rectè sensisse. Imperatore Maximiliano 1. PP. Alexandro 6. V.S. || Obiit in oppido Isenach in Thuringia, in carcere. Inter multos autem bonos libros, quos scripsit, etiam in Danielem edidit commentaria: & prædixit varia, quæ euenerunt in vrbe Gotha. Scripsit propria manu, breui futuram esse mutationem doctrinæ religionis: & doctrinam priorem abrogatum iri." Vgl. Apologia Confessionis Augustanae auctore Phil. Melanthone. B. Apologia altera, in: CR 27, Sp. 419–646, hier 627–628; Apologia Confessionis Augustanae, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, 6., durchges. Aufl., Göttingen 1967, 139–404, hier 377,30–378,12. Vgl. Chr. Peters, Apologia Confessionis Augustanae. Untersuchungen zur Textgeschichte einer lutherischen Bekenntnisschrift (1530–1584) (Calwer Theologische Monographien. Reihe B: Systematische Theologie und Kirchengeschichte, 15), Stuttgart 1997, 246, zu Hilten betreffenden Redaktion(en)

der das Mönchtum umstürzen werde. Eine Verbindung zwischen 1516 und dem Beginn des Lutherschen Lehrens wird in der *Apologia* allerdings nicht explizit hergestellt. Sie findet sich in Flacius' *Catalogus testium veritatis*, dessen Abschnitt über Hilten Wolff nahezu wörtlich übernommen hat.[98] Flacius wie Wolff konnten dabei auf weitere Schriften Melanchthons zurückgreifen, in denen dieser mehr oder weniger ausführlich auf Hilten, dessen eigenhändig geschriebenen Danielkommentar und die darin enthaltene Prophezeiung zu 1516 zu sprechen gekommen war.[99]

Melanchthons einschlägige Berichte pflegten jedoch eine weitere Prophetie Hiltens zu enthalten, die auf eine nahe bevorstehende Zukunft zielte, indem sie für (etwa) 1600 die Herrschaft der Türken in Deutschland und Italien voraussagte.[100] Wolff übernahm sie nicht, wenn es galt, das Jahrhundert des Re-

---

Melanchthons in der deutschen „Quartausgabe" vom Oktober 1531; ebd., 440, zu Luthers Randbemerkung in der lateinischen „Quartausgabe" vom Mai 1531 über eine Erinnerung aus seiner Jugendzeit an eine Erwähnung Hiltens. Wolff hatte Hilten bereits in der langen Reihe von Prophet/innen der Reformation und Luthers genannt, die er gleich bei Beginn seines Werks nach der Datierung und den Vorzeichen der Geburt Christi positioniert hatte; vgl. Wolff (wie Anm. 1), I, 3.

98 Catalogus testi- || VM VERITATIS, QVI || ante nostram ætatem recla- || marunt Papæ. || *Opus uaria rerum, hoc præsertim tempore* || *scitu dignißimarum, cognitione refertum,* || *ac lectu cumprimis utile atq;* || *necessarium.* || Cum Præfatione MATHIÆ FLA- || CII Illyrici, qua Operis huius & || ratio & usus exponitur. || […] || BASILEÆ PER IOAN- || *nem Oporinum.* || [1556], 1006: Zitat vom Anfang bis „… recte sensisse." Vgl. oben Anm. 44. Die Information über Hiltens Tod im Kerker konnte Wolff z. B. in der Postilla Melanthoniana, Die Epiphaniae, in: CR 24, Sp. 219–234, hier 225, finden (Druck 1594; vgl. ebd., Sp. XVII/XVIII–XIX/XX).

99 Vgl. z. B. MBW 6, 6435: Widmungsschreiben des Georg Maior an König Christian III. von Dänemark, verfasst von Melanchthon (5. Mai 1552), in: CR 7, 5112, Sp. 994–998, hier 995–996 (vgl. unten Anm. 101); MBW 6, 6450: Brief Melanchthons an Johannes Mathesius (18. Mai 1552), in: CR 7, 5124, Sp. 1006–1007; MBW 8, 8786: Vorrede Melanchthons zu: J[ohannes] F[unck], Anleitung zum vorstandt im buch das man nennet Apocalypsis, […], Wittenberg 1559 (25. November 1558; kein Exemplar nachgewiesen); Postilla Melanthoniana, Dominica IIII Adventus, in: CR 24, Sp. 55–71, hier 64 (vgl. oben Anm. 98); Postilla Melanthoniana, Die Ioannis Baptistae, in: CR 25, Sp. 77–103, hier 80–81.

100 Universitätsschrift Melanchthons (18. Februar 1542), in: CR 4, 2450, Sp. 779–781, hier 780–781; MBW 6, 6438: Brief an Matthäus Collinus (7. Mai 1552), in: CR 7, 5114, Sp. 998–999, hier 999; MBW 6, 6450: Brief an Johannes Mathesius (s. Anm. 99), Sp. 1007; MBW 6, 6603: Brief an Matthäus Collinus (16. Oktober 1552), in: CR 7, 5235, Sp. 1106–1107, hier 1107; MBW 7, 6699: Brief an Johannes Bretschneider (September 1550), in: CR 7, 4783, Sp. 652–654, hier 653; MBW 7, 6841: Brief an Herzog Johann Albrecht von Mecklenburg (29. Mai 1553); MBW 7, 6892: Brief an Valentin Korte (10. Juli 1553), in: CR 8, 5429, Sp. 121–122, hier 121; MBW 7, 6952: Brief an Ulrich Mordeisen (27. August 1553), in: CR 8, 5460, Sp. 145; MBW 7, 7308 (mit MBW 6, 6611): Brief an Joachim Moller (18. Oktober 1554), in: CR 7, 5241, Sp. 1111–1112, hier 1112; MBW 7, 7688: Vorrede zu: Christoph Lasius, Das güldene Kleinot vom verlornen Schaf, Wittenberg 1556 (15. Januar 1556), in: CR 8,

formators mit einer der den Lutheranern bedeutsamsten Prophetien zu eröffnen. Aber er nutzte sie argumentativ in einer personalisierenden Formulierung, die er offensichtlich einem 1552 von Melanchthon verfassten Widmungsschreiben entlehnt hat und die dieser nur einmal im Kontext der Vatizinien Hiltens verwendet hatte. Sie besagte, dass ein höchst schrecklicher Mensch ab 1600 über ganz Europa herrschen werde.[101] Wiewohl Wolff die – von Melanchthon angenommene – Identifikation mit einem türkischen Tyrannen nicht aussprach, so legte er sie doch durch das Folgende nahe. Allerdings ließ er den von Melanchthon angeführten zweiten Teil der Voraussage über Gog und Magog im Jahre 1606 aus, so dass die Türken in dieser Perspektive Wolffs trotz des ihnen beigelegten Bedrohungspotentials nicht als die Endzeitmacht erschienen, die seit jeher unter dem Namen der beiden Endzeitvölker im kollektiven eschatologischen Bewusstsein verankert war. Auch vermied Wolff dadurch, am Ort einer möglichen persönlichen Meinungsäußerung, in einer *Epistola nuncupatoria*, ein bestimmtes Jahr als Beginn der letzten Ereignisse vor dem Weltende zu benennen.

Der zweiten erwähnten Prophetie, der *Rota Ioachimi*, maß Wolff eine so große Erklärungskraft zu, dass er sie auf dem Frontispiz beider Bände der *Lectiones memorabiles* mittig unterhalb des Titels abbilden ließ,[102] verwiesen

---

5914, Sp. 663–666, hier 663; MBW 7, 7777: Empfehlungsschreiben für Simon Iessenius (1. April 1556), vgl. K. Karner, Melanchthoniana aus Ungarn, ARG 55 (1964) 66–70, hier 68–70 (mit Textabdruck); MBW 8, 9185: Vorrede zu: *De origine Imperii Turcorum* [...], Wittenberg 1560 (1. Januar 1560), in: CR 9, 6904, Sp. 1026–1027, hier 1026; Breves commentarii in Matthaeum, conscripti a Philippo Melanthone, in: CR 14, Sp. 543–1042, Caput XI., Sp. 839–850, hier 841; Postilla Melanthoniana, Dominica IIII Adventus (s. Anm. 98), Sp. 64; Postilla Melanthoniana, Dominica Trinitatis, in: CR 25, Sp. 1–28, hier 14 (aus strategischen Gründen würden die Türken erst Deutschland und dann Italien erobern). Vgl. Wolff (wie Anm. 1), II, 303–304, ad a. 1529, mit anderen, die zu erwartenden Türkenkriege betreffenden Exzerpten aus Schriften Melanchthons.

101 Wolff (wie Anm. 1), II, f.)()([1]^{v}: „[...]; & Ioan. Hilten monachus prædixerit, ab an. 1600. regnaturum homine[m] sæuissimum in vniuersa Europa; [...]" (vgl. oben Anm. 89). Widmungsschreiben (s. Anm. 99), Sp. 996: „Huius *Hilteni* manu et aliae multae sententiae scriptae sunt. Anno 1600. ait in Europa universa regnaturum esse hominem saevissimum; et mox in pagella altera inquit regnaturos esse Gog et Magog anno 1606. Opinor utranque praedictionem de Turcis loqui. Sed si diversae gentes peregrinae et barbarae significantur, quae simili crudelitate Europam vastabunt et inter sese dimicabunt, plus erit calamitatum. [...]. Est et terribilior explicatio horum vaticiniorum addita ipsius manu de tempore, quam diu Turcica tyrannis Europam reliquam vastatura sit." Vgl. dazu Kaufmann (wie Anm. 48), 100–101, Anm. 106. Zu Melanchthons Identifikation der Türken mit Gog und Magog vgl. C. Göllner, Turcica, III: Die Türkenfrage in der öffentlichen Meinung Europas im 16. Jahrhundert, Bucureşti/Baden-Baden 1978, 337–338.

102 Vgl. Abb. 1. Das Titelblatt wird wiederholt in Wolff (wie Anm. 1), II, 938; statt des Titels findet sich ein erklärender, insbesondere Querverweise ins Werk herstellender

Abb. 1: Johannes Wolff, Lectionum memorabilium et reconditarum centenarii XVI., Bd. 2, Lauingen 1600, f.)([1]r. Mit freundlicher Genehmigung der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky (Signatur: B 1952 / 313: 2).

doch die acht Speichen des Rades auf Buchstabengruppen und geheimnisvolle Symbole, die üblicherweise als Papstprophezeiungen gedeutet wurden. Daher rückte Wolff im Anschluss an die dreißig Papstvatizinien, die er als erste der

Text; zur Deutung der Elemente der gesamten „pictura" vgl. ebd., 939–940. In allen drei Fällen erscheint die *Rota* astronomisch-astrologisch eingebunden in den Zodiacus und Gestirnskonstellationen; vgl. dazu „Vaticinium antiquum, cuius hoc est schema synasterismi cœlestis prodigiosi, additum & insertum (ne intercideret) his figuris, Ioachimicæq; Rotæ || circumpositum, [...]." (Verse), ebd., 941–942, Zitat S. 941.

unter dem Namen Joachims von Fiore versammelten Schriften bzw. Exzerpte nach dem Venezianischen Druck des Hieronymus Porrus von 1589 wiedergegeben hatte,[103] eine Erklärung der *Rota* ein, die er ebenfalls dort gefunden hatte. In ihr führte der Herausgeber und Kommentator Paschalinus Regiselmus jene Auslegung ad absurdum, die die ersten vier Symbole auf die Päpste Pius IV. (reg. 1559–1565), Pius V. (reg. 1566–1572), Gregor XIII. (reg. 1572–1585) und Sixtus V. (reg. 1585–1590) bezog. Allerdings wollte er der Figur auch nicht jegliches Vermögen, Bewunderung, Staunen oder Anregung zu bewirken, absprechen.[104]

Im zweiten Band kam Wolff noch einmal auf die *Rota Ioachimi* zurück, um nun eine neue, eine lutherische Auslegung vorzuführen.[105] Für seine in der

103 Wolff (wie Anm. 1), I, 443–458; Interpretationen von Paschalinus Regiselmus, Paracelsus und Ioannes Adrasder (= Andreas Osiander) ebd., 459–488; Hinweis auf den Druck von 1589 ebd., 443. VATICINIA, || Siue || PROPHETIÆ || Abbatis || IOACHIMI, || & || Anselmi Episcopi || Marsicani, || *Cum imaginibus ære in-* || *cisis, correctione, et pul-* || *critudine, plurium manu-* || *scriptorum exemplariu*[*m*] || *op*[*er*]*e, et uariaru*[*m*] *imaginu*[*m*] || *tabulis, et delineationibu*[*s*], || *alijs antehac impressis* || *longe præstantiora.* QVIBUS ROTA, ET Oraculum Turcicum *maxime considerationis adiecta sunt.* Vna cum Præfatione, et Adnotationibus Paschalini Regiselmi. VENETIIS MDLXXXIX CVM PRIVILEGIIS Apud Hieronymum Porrum. Unveränd. fotomech. Nachdr. Leipzig 1972. Zur Ausgabe vgl. The Late Medieval Pope Prophecies. The *Genus nequam* Group, hg. von M.H. Fleming (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 204), Tempe, Arizona 1999, 5–6 mit Anm. 22. Zu Regiselmo vgl. Reeves (wie Anm. 48), 458–461; zu radförmigen Papstprophetien in Handschriften und Drucken des späten 16. Jahrhunderts vgl. Dies., Some Popular Prophecies from the Fourteenth to the Seventeenth Centuries, in: Popular Belief and Practice, hg. von G.J. Cuming/D. Baker (Studies in Church History, 8), Cambridge 1972, 107–134, hier 127–128. Zu Joachim von Fiore in den *Lectiones memorabiles* vgl. künftig Schmolinsky (wie Anm. 68).

104 Wolff (wie Anm. 1), I, 459 (hier nur Abb. der *rota*): *Rota Abb. Ioachimi, à Pio IV. (vt aiunt) in Solis & Lunæ imaginibus incipiens, & futura de Pontificibus prædicens.* || *De hac Ioachimi Rota iudicium & declaratio Paschalini Regiselmi.* Vgl. Vaticinia (wie Anm. 103), f. [a4]^{v}, Überschrift; [Regiselmus], De rota statim post principium in primo folio, versa facie, subiecta iudicium, & declaratio, ebd., f. L^{r-v}: „Nos eam [= rotam] proposuimus, & Porri desiderium, & artem laudauimus, meditentur in ea curiosi, videantque, siquid in ea occultetur, quod ipsorum palato satisfaciat. Dicimus nos, si vera sit, admiratione, stupore, & mentis commotione digna, & plena de futuro Pontifice expectanda, pluresque annos præsenti dandos; […]“ (ebd., f. L^{v}).

105 Wolff (wie Anm. 1), II, 940–941: „Expositio noua figuraru[m] & literarum quarundam Rotæ Ioa- || chimicæ, ex quibus Lector & cæterarum intellectum facilè deprehendet. || ‚LVna notat veteris tenebrosa oracula pacti: || Sol facit ista nouo manifesta volumine Christi. || […] || […]: Aquila hinc, quæ complicat alas, || Ore crucem gerit, & curuatam in cornua lunam, || Sed tamen in regno magna virtute leones, || Atq; Heroës erunt: quorum moderamine quædam || Extremum circa mundi benè tuta manebunt, || Non sine lugubri gemitu. Quia duplice Fato || Turca tribus telis de nobis sumet acerbas || Pœnas: nec penitus delebit, & ensis acutus || Tantùm cluniculas feriet, caudamq; leonis. || F. geminum signat gemini crudelia fati || Damna: quibus multùm propter peccata

Epistola nuncupatoria zum zweiten Band der *Lectiones memorabiles* geäußerte Auffassung über die Lage und die Bedürfnisse des Reichs[106] findet sich in diesen Versen der Ursprung. Ihnen zufolge bedeutete „der Türke", das Tier mit den drei aus seinem Maul hervorkommenden Wurfgeschossen, den Vollzug scharfer Strafen „an uns", nicht aber den völligen Untergang, zumal das scharfe Schwert in den Klauen des Tieres nur das Hinterteil und den Schwanz des auf das Reich verweisenden Löwen verletzte. Das zugeordnete doppelte „F" sollte die besondere Grausamkeit der Unterdrückung wegen Sündhaftigkeit bezeichnen. In der *Epistola nuncupatoria* griff Wolff dies als verstärkten Aufruf zur Buße auf und bezog das kreuzartige „T" im Schnabel des auf der Runde des Rads dem Löwen (im Uhrzeigersinn) folgenden Adlers auf Plagen und Elend, die künftig Haupt und Glieder mit ungeheuerlichem Schmerz bedrängen und erschrecken sollten. Zudem sei „VAT", so entnahm Wolff es anderen Quellen, als Aufruf zur Kreuznahme zum eigenen Heil zu verstehen. Damit war er bei den von ihm für nötig gehaltenen politischen Konsequenzen der militärischen Bedrohung durch das Osmanische Reich angelangt.[107]

Die Türken[108] sind in den *Lectiones memorabiles* als historisch-zeitgenössische wie als unmittelbar künftige Macht vielfach präsent. Ihre Endzeitlichkeit

---

prememur. || […]. || Stellæ demonstrant errorum dogmata vana, || Quæ specie pietatis habent lethale venenum. || V. Siquidem librum, & blasphemos denotat astus. || Bellum portendit gladius. […] || […]." Die *rota* wird in diesen Versen gegen den Uhrzeigersinn gelesen; zu einer Marginalnotiz vgl. unten Anm. 106.

106 Wolff (wie Anm. 1), II, f.)()([1]^{v} (im Anschluss an das Zitat in Anm. 101): „[…] cùm item duplices literæ F [umgekehrtes]F in rota Ioachimi suprà part. 1. fol. primo sub imagine bestiæ Turcica tela euomentis innuant, nos duplici FATO ad supplicium rapi; & per literam T. quam Aquila ore gestat, crux & miseriæ significentur, quibus non solùm caput, sed etiam membra tam immani dolore prementur, & terrebuntur, vt nullo modo solui ab iis ante mortem possint; cumque hoc mysterium per conuersione[m] literarum plus innotescat, quia VAT est imperantis, & capitur pro arripe, & hoc intellectu omnes admoneantur, vt crucem arripiant, eaque se seruent, & illa ceu fune firmissimo sese in salutis portu retineant atque figant: (vt author est Angelus Caninius Anglariensis, Antonius Cheuallerius, Abrahamus de Balmis, & Goropius Beccanus) his de causis […]" (vgl. oben Anm. 89). Der Text von „hoc mysterium […]" bis „[…] Goropius Beccanus" findet sich nur geringfügig variiert auch Wolff (wie Anm. 1), II, 941, marginal zu den oben in Anm. 105 zitierten Versen, in denen er inhaltlich kein Äquivalent besitzt.

107 Vgl. oben S. 397–398 mit Anm. 89.

108 Zu Anschauungen, Reaktionen und Kontakten in den europäischen Ländern des späten 15. und des 16. Jahrhunderts vgl. die Beiträge in: Europa und die Türken in der Renaissance, in Hinsicht auf Wolff bes. Brecht (wie Anm. 88); zum Erbfeindsyndrom im Reich vgl. W. Schulze, Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert. Studien zu den politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen einer äußeren Bedrohung, München 1978, 21–66. Zu den politischen Konstellationen zur Zeit des sog. Langen Türkenkriegs vgl. J.P. Niederkorn, Die europäischen Mächte und der „Lange Türkenkrieg" Kaiser Rudolfs II. (1593–1606) (Archiv für österreichische Geschichte, 135), Wien 1993.

war in protestantischer Perspektive, aber nicht nur in dieser, vornehmlich in der Exegese des alttestamentlichen Buchs Daniel und damit in den Vorstellungen von der weltgeschichtlichen Abfolge der vier Reiche verankert.[109] Augenfälliger präsentierte Wolff die zu erwartende Rolle der Türken durch die Übernahme längerer Abschnitte aus den *Revelationes* des Pseudo-Methodius nebst Passagen aus einem Traktat des Augsburger Klerikers Wolfgang Aytinger (um 1465–nach 1508), den dieser seiner Ausgabe der *Revelationes* von 1496 bei Johann Froschauer in Augsburg beigegeben hatte. Wolff las und exzerpierte dieses Textcorpus in dessen von Sebastian Brant mit Illustrationen versehener Ausgabe, die 1498 bei Michael Furter in Basel erschienen war.[110] Aytinger hatte die Aussagen des Pseudo-Methodius dahingehend vereindeutigt, dass er die *filii Ismahel* als Türken identifizierte, die ein römischer König besiegen werde.[111] Bei Francesco Sansovino (1521–1583) fand Wolff verschiedene Prophezeiungen, die den Untergang des Osmanischen Reichs als bald bevorstehend bezeichne-

109 Vgl. A. Seifert, Der Rückzug der biblischen Prophetie von der neueren Geschichte. Studien zur Geschichte der Reichstheologie des frühneuzeitlichen deutschen Protestantismus (Beihefte zum AKG, 31), Köln/Wien 1990, 11–27, 34–35.

110 Zu Aytinger, zu Brants Ausgabe und deren Inhalt vgl. W. Ludwig, Eine unbekannte Variante der *Varia Carmina* Sebastian Brants und die Prophezeiungen des Ps.-Methodius. Ein Beitrag zur Türkenkriegspropaganda um 1500, Daphnis 26 (1997) 263–299, hier 275–291 und 297–298. Vgl. auch Schmolinsky (wie Anm. 1), 113–115. Die in Wolff (wie Anm. 1), I, 43–45, aus Aytinger/Brant übernommenen Textpassagen der *Revelationes* entsprechen mit Abweichungen: Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen, hg. von W.J. Aerts/G.A.A. Kortekaas, I–II (CSCO 569/570; Subsidia 97/98), Leuven 1998; Bd. I, [11],7, S. 143,3 – [11],13, S. 147,7; [11],17, S. 155,17 – [12],2, S. 157,4; [12],2, S. 157,4 – [12],5, S. 161,7; [12],8, S. 163,1 – [13],2, S. 165,1; [13],6, S. 169,1 – S. 171,11 und [13],11, S. 175,1–7; [13],17–19, S. 181–183; [14],11–12, S. 195 und 197. Die Bilder in den *Lectiones memorabiles* weichen z. T. von denen der Ausgabe Brants ab. Zur Prophetie des Pseudo-Methodios vgl. H. Möhring, Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung (Mittelalter-Forschungen, 3), Stuttgart 2000, 54–104; Ders., Der Arabersturm, die Endkaiser-Weissagung der Christen und die *Mahdī*-Erwartung der Muslime, in: Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter, hg. von J.A. Aertsen/M. Pickavé (Miscellanea Mediaevalia, 29), Berlin/New York 2002, 193–206, hier 193–201. Zu Aytingers Ausgabe in Hinsicht auf Gog und Magog vgl. A.C. Gow, The Red Jews. Antisemitism in an Apocalyptic Age, 1200–1600 (Studies in Medieval and Reformation Thought, 55), Leiden/New York/Köln 1995, 132–133 mit Abb. S. 386–387.

111 Pseudo-Methodius hatte einen griechischen oder römischen König genannt; vgl. Die Apokalypse (wie Anm. 110), [13],11, S. 175,2; weiterhin ist von einem römischen König die Rede; vgl. Möhring, Weltkaiser (wie Anm. 110), 99 mit Anm. 405 und 406. Kapitelüberschrift und Text bei Aytinger differierten nun; vgl. Wolff (wie Anm. 1), I, 45: „*Ibidem. Quomodo Turci post victoriam læti existentes, & con- || uiuantes, à Romano Rege inter ebulas opprimuntur.* || […]. Tunc subitò insurget super eos Rex Græcorum, siue Romanorum, in furore magno, […].“ Zu Aytingers entsprechenden Auffassungen in seinem Traktat vgl. Ludwig (wie Anm. 110), 288–291.

ten.[112] Die 1570 in Modena gedruckte Prophetiensammlung des alchimistischen Autors Giovanni Battista Nazari (2. Hälfte 16. Jahrhundert) *Discorso della futura et sperata vittoria contra il Turcho. Estratto da i sacri profeti & da altre Profetie, Prodigij, & Pronostici: & di nuouo dato in luce. Per Gio. Battista Nazarri Bresciano.* gab Wolff in einer ins Lateinische übersetzten Fassung wieder.[113] Der dort neben zahlreichen anderen Weissagungen erscheinenden türkischsprachigen Prophezeiung *Patissahomoz*, die der einmal errungenen osmanischen Herrschaft über die Christen ein rasches Ende prognostizierte, hatte Wolff zuvor bereits besondere Aufmerksamkeit gewidmet, indem er ihren ersten lateinischbuchstabigen, mit einer lateinischen Übersetzung und Kommentierung versehenen Druck, der 1545 von Bartolomej Georgijević (Đurđević, 1505/1510–nach 1566) in Antwerpen veranstaltet worden war, in sein Werk aufgenommen hatte.[114] Ein von Jacobus Francus, i.e. Conrad Lautenbach (1534–

112 Wolff (wie Anm. 1), II, 803, ad a. 1560: „Idem Sansouinus edidit libellum anno 1570. 26. Aprilis, in quo vaticinia quædam, & inter cætera de Turcico quoque Imperio, ad rem nostram maximè conducentia, recenset. Quòd nimiùm & Turca & Iudæi, Mahometum magum fuisse, confiteantur, ipsiusque leges non vltra mille annos duraturas, prædictum sit. Alterum vaticinium, Turcici Imperij dominum decimum quintum ei finem impositurum esse, testatur." Wolff hatte die „*Origo Mahometis*" zu 623 eingeordnet; vgl. ebd., I, 186. Bei dem Büchlein dürfte es sich um Sansovinos italienische *Lettera o vero discorso sopra le predittioni fatte in diversi tempi da diverse persone Le quali pronosticano la nostra futura felicità, per la guerra del Turco l'anno 1570.* [...] handeln; vgl. C. Göllner, Turcica. Die europäischen Türkendrucke des XVI. Jahrhunderts, II: MDLI–MDC, Bucureşti/Baden-Baden 1968, 206–207, Nr. 1269 (Datierung: 20. April 1570). 1560/1561 hatte Sansovino sein sehr erfolgreiches dreibändiges Sammelwerk *Dell'Historia universale dell'origine et imperio de Turchi* in Venedig publiziert; vgl. A. Höfert, Den Feind beschreiben. „Türkengefahr" und europäisches Wissen über das Osmanische Reich 1450–1600 (Campus Historische Studien, 35), Frankfurt a. M./New York 2003, 138–141; Göllner (wie Anm. 101), 240.

113 Wolff (wie Anm. 1), II, 884–898, hier 884: „1572. DISCVRSVS DE FVTVRA ET SPERA- || TA VICTORIA CONTRA TVRCAM: E SACRIS PRO- || phetis, alijsq; vaticinijs, prodigijs, & prognosticis depromtus, ac nouiter in || lucem datus per Iohannem Baptistam Nazarum Brixiensem, || lingua Italica, typis Venetianis Sigismundi Bordognæ; || Latinè redditus per Theosophiæ studiosum || quendam virum. || Vnio conspirat sancta, incursura colubrum." Der Widmungsbrief an die Stadt Brixen ist auf den 1. Mai 1570 datiert (ebd.). Vgl. Göllner (wie Anm. 112), II, 205, Nr. 1266; Abb. des Frontispiz ebd., 203 (mit dem bei Wolff wiedergegebenen Motto).

114 Wolff (wie Anm. 1), II, 893; 55–60, hier 55: „1513. *Prognoma siue Præsagium Mehemetanorum, primùm de Chri- || stianorum calamitatibus, deinde de suæ gentis interitu, ex Persica lingua in Latinum || sermonem conuersum, Authore Bartholomæo Georgieuits.* Vgl. Göllner (wie Anm. 112), I: MDI–MDL, Bucureşti/Berlin 1961, 401, Nr. 853; Ders. (wie Anm. 101), 341; Höfert (wie Anm. 112), 77; zu Georgijević ebd., 211–214, passim. Wolff, ebd., 60–61, lässt die Interpretation der Prophetie durch Paschalinus Regiselmus folgen, die er im Venezianischen Druck der Papstvatizinien gefunden hatte; vgl. Vaticinia (wie Anm. 103), f. L2^{r}–[L3]^{r}; Text und Übersetzung ebd., f. [H4]^{v}–I^{r}. Die Prophetie erscheint mehrfach im zweiten Band der *Lectiones memorabiles* im Kontext

1595), bekannt gemachtes, angeblich in Paderborn aufgetauchtes Versvatizinium über das letzte Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts prophezeite, wie Hilten, für 1600 das Hervorbrechen der Türken aus dem Orient und sah ihre Rückkehr in die Heimat als unwahrscheinlich an.[115] Gleichermaßen inserierte Wolff auch Voraussagen, die den Zusammenbruch Roms oder der Welt auf astronomisch-astrologischer Basis ankündigten. Ausführlich ließ er David Herlitz zu Wort kommen, der das Ende der Türken und einen allumfassenden endzeitlichen Umsturz für 1603 errechnet hatte und daher Hiltens Prophetie für gerechtfertigt hielt.[116]

So endzeitlich die zu erwartenden osmanischen Angriffe empfunden wurden und durch wie katastrophische Prophezeiungen sie festgeschrieben sein mochten, so eindeutig erschien Wolff allerdings, dass es sich bei den Türken nicht um eine Verkörperung des Antichrist handelte. Das Argument stützte sich auf den neutestamentlichen *locus classicus* der antichristlichen Erkennungsmerkmale, den zweiten Thessalonicherbrief (2,4): „[…] Also / das er sich setzt in den tempel Gottes / als ein Gott / vnd gibt sich fur / er sey Gott."[117] Offensichtlich

---

diverser Exzerptgruppen; vgl. z. B. Wolff (wie Anm. 1), II, 971–973, hier 971, bei Adam Nachenmoser ad a. 1588. Nachenmosers 1588 in Leiden (i.e. Straßburg) gedrucktes *Prognosticon theologicum* (vgl. VD 16, N 19) findet sich auch umfänglich und teils schematisiert exzerpiert in Crusius' Tagebuch; vgl. Diarium III, 92,21–96,16 (6. Juni 1600). Zu Nachenmoser vgl. Barnes (wie Anm. 28), 121–124, 138, 293, Anm. 57, passim.

115 Wolff (wie Anm. 1), II, 1026: „Idem. Badelbornæ in VVestphaliâ præsagi rhythmi quidam sunt inuenti, qui futura ad annum vsque 1600. protendunt; vt: ‚Anno 1590. Hoc anno video; si quid præsagia possunt: || Quòd doleat magnis Austria tot a malis. || […]. || Anno 1600. Tum modè de terris Turcæ gradientur Eois: || At puto non illos posse redire domum." „Idem" bezieht sich auf „*Jacobus Franco*" (ebd., 1025, ad a. 1595); unter diesem Pseudonym publizierte der Frankfurter evangelische Prediger, Dichter und Übersetzer Lautenbach Messrelationen. Das Adjektiv „ἑῷος" bzw. „eous" begegnet in den *Revelationes* des Pseudo-Methodius und entspricht ‚orientalis'; vgl. Die Apokalypse (wie Anm. 110), 148, 186 (Wörterverzeichnisse mit Stellenangaben). Zur Thematisierung der „Türkengefahr" sowie zur Paderborner Weissagung vgl. Kaufmann (wie Anm. 48), 92–93, 95.

116 Vgl. z. B. Wolff (wie Anm. 1), II, 637: „1552. *Lucas Gauricus Mathematicus.* || PRædixit, ruinam Romæ fore circa annum 1598. propter certas causas ex doctrinâ directionum Astrologicarum desumtas. Quem citat ac sequitur & Dauid Herlitzius Mathematicus. Imp. Carolo 5. Pp. Iulio 3." Zu Luca Gaurico (1475–1558) vgl. F. Bacchelli, Gaurico, Luca, Dizionario Biografico degli Italiani LII (1999) 697–705. Herlitz zitiert Wolff (wie Anm. 1), II, 1042–1044, ad a. 1597. Vgl. Kaufmann (wie Anm. 48), 94–95, 99–104; Leppin (wie Anm. 12), passim. Zu Hilten vgl. oben S. 400–402. Auch Crusius nahm umfangreiche Exzerpte aus Herlitz' Schrift über den Untergang des türkischen Reichs in sein Tagebuch auf; vgl. Diarium I, 197,22–200,20 (29. September 1596); vgl. Nennung bei den Neuerscheinungen ebd., 316,31–32 (1. April 1597).

117 Biblia: das ist: || Die gantze Heilige || Schrifft: Deudsch || Auffs new zugericht. || D. Mart. Luth. || Begnadet mit Kur= || fürstlicher zu Sachsen Freiheit. || Gedruckt zu Wittem= || berg / Durch Hans Lufft. M.D.XLV., hg. von H. Volz unter Mitarbeit von

saßen jedoch nicht die Türken im Tempel Gottes, sondern, für Lutheraner eine Selbstverständlichkeit, das Papsttum.[118]

Diese *revelatio* des Antichrist durch Luther, Basis und Ausgangspunkt der *Lectiones memorabiles*, bedeutete für Wolff, sich mit biographischen Elementen der Antichristvita nicht eingehender befassen zu müssen. Vorstellungen von einem personalen Ursprung des Antichrist aus dem Stamm Dan galten ihm als papistische Träumereien.[119] Der Papstantichrist war vielmehr an wiederkehrenden, kollektivbiographisch gesetzten Merkmalen zu erkennen, wie sie das antithetisch aufgebaute *Passional Christi et Antichristi* Lukas Cranachs d. Ä. von 1521 bot.[120] Wolff druckte es zu 1557 in der lateinischen, 18 Bildpaare um-

---

H. Blanke, Textredaktion F. Kur, I–III (dtv text-bibliothek), München 1974, hier III, 2387.

118 Wolff (wie Anm. 1), II, 946: „1582. *Gilbertus Genebrardus.* || […] || Hic Genebrardus etiam alicubi Turcam Antichristum dicit, sed errat. Antichristus enim in templo Dei sedebit, quod ille non facit, sed Papa. 2. Thes. 2." Gilbert Génébrard (1537–1597) war Theologe und Orientalist; vgl. F. Laplanche, Génébrard, Gilbert, OSB, LThK[3] IV (1995) 444–445. Vgl. Seifert (wie Anm. 109), 18. Zu Luthers Antichristdeutung vgl. Leppin (wie Anm. 12), 206–207, 214–220; zum Kriterium des Tempels, i.e. der Kirche, ebd., 218–219, 223; zur binnenkonfessionellen Publizität der Antichristidentifikation ebd., 220–243. Angesichts der uneinheitlichen, mit Einschränkungen vorgehenden luther(an)ischen Anwendung des Antichristbegriffs auf die Türken (vgl. ebd., 237–238) sind die interpretatorischen Varianten von Bedeutung, die sich insbesondere aus der Danielexegese hinsichtlich des Bestands der vierten Weltmonarchie ergaben; vgl. Seifert (wie Anm. 109), 11–20, 28–37, passim. Zu konfessionsspezifischen Deutungen der Türken vgl. M. Pohlig, Konfessionskulturelle Deutungsmuster internationaler Konflikte um 1600 – Kreuzzug, Antichrist, Tausendjähriges Reich, ARG 93 (2002) 278–316, hier 288–291. Zur Entwicklung von Luthers Antichristverständnis vgl. Richardsen-Friedrich (wie Anm. 53), 78–133; zu Verbreitung und Polemik ebd., 134–241; in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ebd., 242–261; zur Polemik dieser Zeit ebd., 261–371. Zur reformatorischen „‚Präteritisierung' des Antichrist" vgl. Seifert (wie Anm. 109), 7–10.

119 Wolff (wie Anm. 1), I, 823, ad a. 1440, zum hebräischen Danielkommentar des R. Leui ben Gerson: „[…] vbi Pontificem Romanum bestiam illam à propheta descriptam vocat, eumque Pharaonem appellat. Hinc refutantur somnia papistarum dicentium, Antichristum quendam singularem oriturum de tribu Dan, […]." Ausführlich zitiert Wolff Matthaeus Sutlivius (Matthew Sutcliffe, 1550–1629), *De vera Christi Ecclesia*, zum Thema Antichrist und Papstantichrist; ebd., II, 1001–1007, ad a. 1592, hier 1005: „Dicit [= Robert Bellarmin SJ, 1542–1621], Antichristum vnum tantùm hominem fore, eumque ex tribu Dan nasciturum: nondum autem venisse: sed cùm tandem venerit, Henochum & Eliam occisurum esse: & postquàm aliquot menses Hierolymis regnârit, interfectum iri. || Ridicula pleraq; & falsa. […]. || Nihil enim frequentius in sacris literis, quàm vt sub singulari numero plures eiusdem speciei comprehendantur."

120 WA 9 (1893), 677–715 (Hg. G. Kawerau), Abb. im Anhang. Vgl. Leppin (wie Anm. 12), 218, 221, 226–229. Kursorisch zu den Nachschnitten bei Wolff K. Groll, Das „Passional Christi und Antichristi" von Lucas Cranach d. Ä. (Europäische

fassenden Version „Antitheses. De præclaris Christi et indignis Antichristi facinoribus“ des Simon Rosarius zusammen mit einer Interpretation ab,[121] nachdem er bereits zum Jahr 1500 eine lateinische, aus 15 Distichen bestehende „Antithesis Christi & Antichristi“ von Konrad Nucer eingeordnet hatte.[122] Gewissermaßen als biographische Typologie ‚ad malam partem‘ veranschaulichten die Bilder und Texte die Widerchristlichkeit der Päpste durch die Konfrontation mit der Vita Christi. Das Verfahren kulminierte im 17. Bildpaar in der Himmelfahrt bzw. einem Höllensturz und endete mit der Gegenüberstellung zweier Gesetzesübergaben: der göttlichen an Moses und einer seitens des Teufels an den päpstlichen Antichrist.

Weiterhin legte Wolff Wert darauf, seinem Lesepublikum wiederholt den Nachweis zu erbringen, dass die römische Kirche von Anfang an und durchgängig für Babylon gehalten und ihr Oberhaupt Antichrist genannt worden war. Besonders prägnant ließ sich dies mittels einer von dem Juristen und Historiker Simon Schard (1535–1573) zusammengestellten Liste von Zeugnissen zeigen, die Wolff vollständig abdruckte.[123] War hier der erste

---

Hochschulschriften. Reihe 28, 118), Frankfurt a. M./Bern/New York/Paris 1989, 110–111 mit 116.

121 Wolff (wie Anm. 1), II, 711–747, [ad a. 1557], hier 711: „*ANTITHESES.* || DE PRÆCLARIS, CHRISTI ET || INDIGNIS ANTICHRISTI FACI- || noribus: || HOC EST, || *DESCRIPTIO VERI PASTORIS* || *CHRISTI, ET ECONTRA ET LVPI,* || […] || à || SIMONE ROSARIO CIRCA HOC || tempus editus est hic libellus cum imagi- || nibus sequentibus. || […].“; mit S. 748–751: „*De præstantissimis Christi, & indignissimis Antichristi* || *Moribus, viri fidelis declaratio.*“ Als *Antithesis* […] 1557 in Genf erschienen; vgl. WA 9 (1893), 695–696; Hinweis auf Wolffs Nachdruck ebd., 696.

122 Wolff (wie Anm. 1), I, 957. Vgl. WA 9 (1893), 685: Aus inhaltlichen Gründen können die Verse erst aufgrund des Passionals Cranachs von 1521 verfasst worden sein.

123 Wolff (wie Anm. 1), II, 839–844, ad a. 1565: „*TESTIMONIA EX TRIGINTA MA-* || *ximæ authoritatis scriptoribus, qui Romam Babylonem,* || *eiusq; Episcopum Antichristum certò statuerunt: à Simone Schardio I.C. Im-* || *perialis Cameræ assessore, in vnum collecta & edita.*“; übernommen aus: HYPOMNEMA, || DE FIDE, OBSERVAN- || TIA, AC BENEVOLENTIA || Pontificum Romanorum erga Impe- || ratores Germanicos, collectum ex ue || ris atque fidelibus historiarum mo- || numentis, à S. S. S. […] *BASILEÆ, PER* || *Ioannem Oporinum.* [1566], 170–191, hier 170: „TESTIMONIA EX || VARIIS AVTORIBUS COL- || lecta, Romam Babylonem esse, || eiusq[ue] Episcopu[m] iure An- || tichristum dici. || QVia superiùs Romam aliquoties Babylonem, eiusque episcopum Antichristum nominaui, ne quis id me citra autoritatem fecisse existimet, testimonia aliquot ueterum scriptorum, qui itidem fecerunt, subiungere libuit: ut ex ijs elucescat, & ab ipsis Romam pro Babylone, eiusq; præsidem pro Antichristo habitum fuisse. [Diese Einleitung fehlt bei Wolff.] 1 Initio itaq;, urbem Romam Babylonem esse, ipse angelus Dei affirmat, exponens Apocalyp. 17 Ioanni euangelist[a]e uisionem bestiæ, habentis septem capita, […].“ Die Liste umfasst nur 29 Zeugnisse, zuletzt nach Wolff, ebd., 844: „29. VVolffgangus Aitinger, clericus Augustanus, qui prophetias Methodij commentarijs illustrauit, contendit, Antichristum non in corporea, sed mystica Babylone nasciturum. Ea verò, teste Petro, Roma est. || Hisce alia quoque similia testimonia quàm plurima adduci possent: […].“ Vgl.

Beleg bereits in der Apokalypse des Johannes gegeben, so ließ Wolff den Beginn des antichristlichen Papsttums mit dem als erstem Papst geltenden Leo I. (440–461) einsetzen, indem er Erörterungen zu den Dekreten des Konzils von Chalkedon (451) einen Abschnitt über die betrügerischen Machenschaften der Päpste zur Erlangung des Primats folgen ließ.[124] Zudem machte er der Geschichte des Papsttums unterliegende Strukturen namhaft, die sich bei Autoren historischer und prophetischer Materien, wie Onofrio Panvinio oder Theophrastus Paracelsus (1493/1494–1541), finden und auf eine grundlegende Veränderung von Kirche und Welt nach 1600 schließen ließen.[125] Diese Strukturen speisten sich aus Zahlenproportionen – bei-

Wolff, ebd., 2, ad a. 1502 zu Aytinger. Zu Schard, der u.a. Rat bei Herzog Wolfgang von Zweibrücken war (vgl. oben Anm. 4), vgl. Eisenhart, Schard, ADB XXX (1890) 581–583.

124 Vgl. Anm. 125. Wolff (wie Anm. 1), I, 144–146, ad a. 451 und 458. Vgl. R. Schieffer, Leo I. d. Gr., LexMA V (1991) 1876–1877. Zum Anfang des päpstlichen Antichristentums vgl. K. Koch, Europa, Rom und der Kaiser vor dem Hintergrund von zwei Jahrtausenden Rezeption des Buches Daniel (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V., Hamburg, Jg. 15, Heft 1), Hamburg 1997, 104: In der protestantischen Auslegung des Buchs Daniel finden sich verschiedene Päpste als Beginn der Verderbnis genannt: Leo I. oder Gregor I. (590–604) oder Leo III. (795–816). Wolff bemerkt zu Gregor I. (ebd., 172–176, ad a. 596), dass dieser den Kaiser von Konstantinopel als Herrn anerkannt und viele Irrtümer und Missbräuche des schon sich ausbreitenden Antichrist bekämpft habe (ebd., 172); die Zeit Leos III. und Kaiser Karls des Großen sieht er kritischer: „Hoc tempore verè illud de Ecclesia Romana dici potuit, venenum (diuitiarum) in illam infusum fuisse: […].“ (ebd., 211, ad a. 800).

125 Wolff (wie Anm. 1), II, 443: „1540. *Mutatio status Ecclesiastici & politici post annum* 1600. || *ex Onuphrio, Theophrasto, & alijs.* || Proportio Romanorum Pontificum in membrorum || numero, & in nominum mysterijs talis est. || *De origine noui & vltimi Romani Imperij, videlicet* || *56. Pontificibus, qui per 40. annos à Syluestro primo vsque ad Pontificem Constantinum* || *Syrum, qui primus sibi à Cæsare Iustiniano pedes osculari passus est, sub* || *Imperatore Constantino vixerunt.* PEr hos quadringentos annos Papa solus sibi primatum quæsiuit, […].“ Statt 40 dürften 400 Jahre gemeint sein. Die Einordnung zu 1540 dürfte sich einer Weissagung des Paracelsus verdanken: „Theophrastus Paracelsus circa annum Christi 1540. antequàm noster iam Imperium tenens Rudolphus, longè clementissimus Cæsar natus esset (post 10. videlicet annos) mortuus est: & tamen vaticinatus is est, ad hunc nostrum Imperatorem, nomine & annis digitum intendens, dicensque: inter R primum & R secundum, 303. annos fore. Quod ex sequentibus rationibus benè prædicere longè antè potuit. || […].“ (ebd., 445). Paracelsus war 1541 gestorben, Rudolf II. von Habsburg, Kaiser von 1576 bis 1612, 1552 geboren worden. Zu 1541 gab Wolff die weitverbreitete *Prognosticatio* an Ferdinand I. (1531/1556–1564) von 1536 wieder, allerdings nicht in der lateinischen Fassung des Dichters und Freunds von Paracelsus Marcus Tatius Alpinus, sondern in einer lateinischen Übersetzung des Theologen und Hofpredigers in Neuburg a.d. Donau, des „vir doctiss[imus]“ David Schram(m) (1559–1615), den er zu 1590 als „amicus singularis mihi“ bezeichnet; vgl. Wolff (wie Anm. 1), II, 484–501 sowie ebd., 979–980, Zitat S. 979. Vgl. C. Gilly (Red.), Paracelsus in der Bibliotheca Philoso-

spielsweise den Anzahlen von Pontifikaten in analogen Zeitabschnitten – und offenbarten geheimnisvolle Verbindungen bestimmter Namen mit bestimmten Wirkungen: Bonifatius, Leo und Gregorius hätten sich als Krisen indizierende Namen herausgestellt.[126] Der dritte und letzte Niedergang des neuen Römischen Reichs seit Kaiser Konstantin d. Gr. (reg. 306–337) errechne sich aus den Abständen von je 75 Jahren der beiden vorangegangenen Niedergänge 1452 und 1527 für 1602 und betreffe die politische wie die kirchliche Macht.[127] Zweifellos werde der gerade gewählte Gregor XIV. seinem Papstnamen entsprechend mindestens bis dahin regieren.[128] Hier irrte der Redaktor – Wolff, Simon Studion oder wer immer – bzw. ließ den zeitlichen Rahmen seiner Arbeit erkennen, denn Gregor XIV. (*1535), Papst vom 5. Dezember 1590 bis 16. Oktober 1591, und sein wirklich die vatikanische Politik führender Kardinalnepot Paolo Camillo Sfondrati

phica Hermetica Amsterdam. Ausstellung zum 500. Geburtsjahr des Theophrastus Bombast von Hohenheim, Paracelsus genannt, Amsterdam 1993, 41, Nr. 20; K. Sudhoff, Bibliographia Paracelsica. Besprechung der unter Theophrast von Hohenheim's Namen 1527–1893 erschienenen Druckschriften (Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften. I. Theil: Die unter Hohenheim's Namen erschienenen Druckschriften), Berlin 1894, 431, Nr. 250.

126 Wolff (wie Anm. 1), II, 443. Später vermerkte Wolff ähnliche, die Gegenwart betreffende, buchstaben- und zahlenmystische Verfahren eines anderen Autors; vgl. ebd., 1024: „1595. *Eustachius Poyssel.* || HOc tempore ædidit scripta varia Eustach. Poyssel, de claue Dauid, de fine mundi anno 1623. futuro, mutatione temporum, & alia. Producit autem ex vocabulis & numeris multa mystica, Vbi inter cætera vide, quænam ex Româ, VVittebergâ, Heydelberga, Luthero, Rudolpho, & similibus nominibus cogat & eruat. Imp. Rud. 2. Pp. Clem. 8." Zu Poyssels Schriften vgl. VD 16, P 4523–4534.

127 Wolff (wie Anm. 1), II, 443: „Primum Romani Imperij decrementum seu ruina accidit, imperio græco declinato, atq; Constantinopoli, noua Roma, à Turcis occupata, anno salutis partæ 1452. || Secundum, quod sub Carolo V. in pontificatu Romano euenit, sub Leone X. initium sumsit: & paulò pòst etiam Roma, sub Clemente VII. anno redemtionis humanæ 1527. est occupata. || Quòd verò tertium & postremum decrementum circa annum Christi 1600. euenturum sit: ipsum docet tempus, inter primum & secundum decrementum interceptum, 75. videlicet anni, qui annis 1527. additi, faciunt 1602. annos: circa quos vltimum decrementum Imperij Romani eueniet, cùm in politica, tum in Ecclesiastica potestate seu regimine." Vgl. Anm. 125.

128 Wolff (wie Anm. 1), II, 444–445: „Vt sub Gregorijs supremum potestatis culmen acquisiuit, gladioque obtinuit: [...]. || [...] &, si iam electus Papa Gregorius XIV. cognominatur patet inde, regimen ipsius cum ætate diu duraturum, & absq; dubio vsq; ad tempus anni Christi 1600. aut etiam vltrà, protensum iri. Nam circa id tempus, & pòst, demum res finietur. Quæ autem porrò de Romano imperio, & mundano & Ecclesiastico, vsque ad diem nouissimum supererunt: tantùm reliquiæ eius, ac nihil aliud, quàm schismata, cùm in politico, tum in Ecclesiastico regimine erunt. Vt enim numeri potentum atque annorum, in Romanis Pontificibus, circa iam sæpius citatum tempus incipiunt: ita etiam in Romanis Imperatoribus, & politicis monarchis, finiuntur."

(1561–1618, Kardinal seit 19. Dezember 1590) sollten weder lange noch im Sinn des hier dem Papstnamen beigelegten Nimbus amtieren.[129] Eine dergestalt abweichende Entwicklung der Papstgeschichte dürfte allerdings weder für Wolff noch für seine zeitverwandten Leser die Voraussagen über die Endzeit nach 1600 oder 1602 falsifiziert haben.

Nach bisheriger Kenntnis am deutlichsten behauptete Wolff seine Beteiligung bei der Deutung eines Vatiziniums, das er als ein dem Minoriten Johannes von Capestrano (1386–1456)[130] zugeschriebenes zu 1444 in den *Lectiones memorabiles* abdruckte und mit Erklärungen versah.[131] Der Einleitung zufolge sollte es sich dabei um eine vorchristliche Bildprophetie handeln, deren Auslegung Johannes Carion um zehn Jahre missraten war. Erst dem frommen schlesischen Mönch „Capistranus", einem hervorragenden Astronomen und Propheten, sei, nach anfänglichem Scheitern, im Zusammenhang mit seinen astronomischen Berechnungen eines Deutschland und dem Römischen Reich schrecklichste Übel ankündigenden Kometen

---

129 Vgl. G. Schwaiger, Gregor XIV, LThK^3 IV (1995) 1022. Zu Gregor XIV. vgl. Wolff (wie Anm. 1), II, 998. Zu Simon Studions prognostischen Aktivitäten notierte Crusius in seinem Tagebuch (vgl. oben Anm. 30) am 6. Juli 1596: „Literas à M. Simone Studione accipio: ubi se de suis prognosticis declarat." (Diarium I, 127,17–18); am 13. April 1597: „M. Studionis vaticinia, nostro Principi grata sunt, qui in eum liberalis est. Filius interea pro eo docet." (ebd., 323,32–33; vgl. ebd., 415,9–10); am 20. November 1598: „Additi sunt varii numeri M. Sim. Studionis, M. [= manu] scripti, de completione prophetiarum, per Numeros, etc." (Diarium II, 135,8–9). Wolff (wie Anm. 1), I, 312, ad a. 1095, zeigte ein sich in der Klosterkirche von Alpirsbach (Württemberg) befindendes Bild, dessen Protagonisten (Lamm, Abt, Mensch, Wolf, Bär, einige Objekte) ebd., 313–320, in einem langen Gedicht von Studion ausgelegt wurden: „In huius mysticæ figuræ & historiæ carmen || Simonis Studion." (ebd., 313); darin u.a.: „ANTICHRISTVS SVB IMAGINE || Abbatis in cathedra sedens."

130 Als Überblick über Leben und Schriften vgl. E. Paratore, S. Giovanni da Capestrano, in: S. Giovanni da Capestrano nella Chiesa e nella società del suo tempo. Atti del Convegno storico internazionale Capestrano – L'Aquila 8–12 ottobre 1986, hg. von E. & L. Pasztor (Comitato per il VI Centenario della nascita di San Giovanni da Capestrano), L'Aquila 1989, IX–XXIV; K. Elm, Die Bedeutung Johannes Kapistrans und der Franziskanerobservanz für die Kirche des 15. Jahrhunderts, ebd., 373–390.

131 Wolff (wie Anm. 1), I, 824–831, hier 824: „1444. *Ioannes Capistranus, Monachus Silesius.*" 1621 wurde der Text mit Bezug auf Wolff wiederabgedruckt; vorangestellt findet sich eine deutsche Übersetzung des Einleitungsteils und der Prophetie selbst: CAPISTRANI Prophezey / || Vom Zustand des Roe= || mischen Reichs. || Seit der Offenbahrung deß Heiligen || Evangelij. || Gedruckt im Jahr 1621. [s. l.]; vgl. VD 17, 14:3063G. Ebd., f. A 3^r: „Diese Figur sampt des Capistrani außlegung / findet sich auch in Johannis VVolfij lectionibus memorabilibus, sub centnario [!] decimo quinto, ad annum Christi 1444. Tom.1. pag. 824. darzu VVolfius selber etliche notas vnd observationes setzet; vnd lauten seine eigene wort daselbst also: […]"; ebd., f. C^v: „Hactenus Wolfius."

ihre Bedeutung aufgegangen. Bild und Auslegung habe er in einer Mauer dergestalt versteckt, dass sie erst nach seinem Tod gefunden werden konnten.[132] Welcher Provenienz auch immer die Darstellung der Vorgeschichte sein mag, so kann doch das sprechende Ich der *Consideratio* „à me data" mit Wolff in Verbindung gebracht werden, da die Daten der Ereignisse, auf die angespielt wird, eines Interpreten seiner Lebenszeit bedurften. Dabei stand für ihn nicht fest, ob wirklich Capestrano der Verfasser des Vatiziniums gewesen sei.[133]

Inhaltlich gehört es zum weiten Kreis der politisch-zeitgeschichtlich aufgeladenen Endzeitprophetien. Nach besonders für 1547 vorhergesehenen Umwälzungen vor allem in Frankreich und der Verlegung des Papstsitzes nach Mainz sagte „Capistranus" eine Friedenszeit auf Erden voraus, in der der gesamte Klerus wieder apostelgleich leben und niemand Papst sein wollen würde.[134] Des Interpreten Erklärungen bereiten jedoch textkritische

132 Wolff (wie Anm. 1), I, 824: „*Vaticinium 20. annis ante natum Christum lapidi impres- || sum, & Venetias anno 1495. ex vrbe Altina allatum, de Romani Imperii & Anti- || christi ruinâ: ex Capistrani reuelatione,* || DIgna quædam supra modum admiratione imago, prophetiaque, lapidi insculpta annis ante Christum 20. ex aduerso Venetiarum in petra, ita, sine omni tamen explanatione, reperta fuit: Superior illius pars Regis, altera Præsulis nomen legentium oculis proponebat. Nemo autem, quid sibi vellet, expedire audebat. Vnicus M Ioannes Carion, illâ hominum aliquot interitum, miserasque fortunæ acerbitates significari, haruspicabatur. Verùm non rectè assecutus est. Anni etenim decem, certum erroris ipsius indicium fecêre. Vixit autem nostra tempestate pius quidam in monasterio apud Silesios monachus, Capistranus nomine, excellens, & in præstantissimis Astronomiæ cultoribus eminens, vates in multis probatus: [...], Germaniæ vniuersæ Imperioque Romano damnum miseriasq; ineuitabiles apportaturum coniecit: & cum interpretamento suo picturam, pergamento capsulæque traditam, in tutiori muri parte collocauit: signis tamen adiectis, vt, ipso vitæ huius miseriis per mortem erepto, posset inueniri: vt & factum est 1548. anno." Wolff, ebd., 825, präzisiert im Titel der sich anschließenden *Consideratio & explicatio prophetiæ Capistrani, Monachi* || *Silesij,* [...]: 1547 sei die Prophetie ans Licht gekommen und 1548 gedruckt worden.

133 Wolff (wie Anm. 1), I, 829: „Prophetia. || HAc interpretatione à me data, prophetia latinis literis scripta, in figuram suprà positam confecta, absque imagine mihi offertur. An verò Capistranus sit autor, nécne? mihi non constat. Ab illa tamen Capistrani expositione non admodum abhorret: quam hîc positam cum Capistrani scriptis conferemus. Sic autem habet, vt sequitur: [...]". Es folgt ein Vergleich mit des „Capistranus" Auslegung einer verwandten, 1444 in Ungarn entdeckten und 1460 anlässlich eines Kometen von ihm gedeuteten Bildprophetie (ebd., 830–831). Die Bilder ebd., 824, bzw. zu Beginn des Drucks von 1621 (siehe Anm. 131), f. A^{v}, vereinen Elemente beider *figurae.*

134 Wolff (wie Anm. 1), I, 825: „EGo Capistranus, sanctis Dei ministeriis addictus, per certissimam Dei reuelationem, veram huius imaginis explanationem, & factâ à me huius Cometæ inquisitione, magnam regnorum mutationem, inprimis verò anno 1547. præuidi. || [...]. Sedes verò Romana Moguntiam transferetur. Quin munus eorum deferetur ad alios: qui id cum maiori Dei timore, sumtibusque non ita profusis

Schwierigkeiten, da die ihnen jeweils vorangestellten prophetischen Passagen vom zuvor gegebenen Text abweichen. Wolff hielt die Kriegsprognose für 1547 im Krieg der Protestanten in den Jahren 1547, 1548 und 1549 für erfüllt und identifizierte die französischen Könige Karl IX. (reg. 1560–1574) und Heinrich III. (reg. 1574–1589) sowie wiederholt Geschehnisse in Frankreich, Belgien und Deutschland. Nun – nach 1589 – sehe man sich „in secundi impetus fine, tertii autem initio". Gegen dessen Ende werde ein friedvoller Herrscher auftreten.[135] Wohl 1613, einer anderen Rechnung zufolge 1605–1615, würden das Römische Reich und der dritte Ansturm enden. Die nach dem Buch Daniel und der Apokalypse zwischen diesem Untergang der letzten Herrschaft des Antichrist und dem Weltende eingeschobene Frist von 45 Jahren hinzugezählt, werde 1650 oder 1660 die Welt untergehen.[136] Künftig, zur Zeit der letzten Anstrengung des Papsttums, bedürfe es der Einigkeit „unserer" protestantischen Fürsten und eines tragfähigen Bündnisses zwischen Franzosen, Deutschen und den Völkern am Rhein.[137] Wolff beabsichtigte, sich andernorts deutlicher über seine aus

administrabunt. [...]. || Quin etiam, qui tunc viuent, cogitabunt, Deum, antiquamq; pacem sitam esse in terrâ: idque ad tempus duntaxat. Eo tempore Papa, Cardinales, Archiepiscopi, cuncti ex clero, vi & malo ad priscam Apostolorum viuendi rationem compellentur. Nec quisquam tunc, qui Papa velit esse, inuenietur. [...]."

135 Wolff (wie Anm. 1), I, 826: „Explicatio. || ACta sunt hæc in tristi illo Protestantium bello, annis 1547. 48. 49. [...]. Declaratio. || HÆc satis superque in prioribus Galliæ regibus, Carolo huius nominis nono, fratreque Henrico, ætas superior fuit experta. Atque hinc, in secundi impetus fine, tertii autem initio constitutos nos, videmus." Ebd., 827: „Prophetia. || CAdente autem impetu tertio Leone, homo mira animi magnitudine constantiaque F. quidam Aquisgrani in locum eius euehetur. || Explanatio. || HVius superiùs quoq; facta est mentio. An autem is F. nomen habiturus sit, aut potiùs pacifici (quò aliorum etiam respectant vaticinia) aliis diiudicandum relinquo. Tempus certè, omnia reuelans, satis declarabit." Im Weiteren wird der künftige König nur „N." benannt (ebd.; vgl. ebd., 828).

136 Wolff (wie Anm. 1), I, 827: „Interpretatio. || IPsum Imperii Romani, tertiique incursus finem (anno ni fallor 1613. futurum, vt sequetur) ex prophetia Danielis & Apocal. 45. anni suggerunt: quorum non libellus modò, sub Sibyllarum nomine dispersus, verùm Hieronymus quoque in suo ad vltimum Danielis caput commentario meminit: aitq; tot à finali vltimaque regni Antichristi ruina ad mundi finem annos relictos. Hic igitur anno 1650. vel 1660. est futurus: quod tempus multæ computationes & vaticinia plurima haud malè proponunt." Vgl. R.E. Lerner, Refreshment of the Saints: The Time after Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought, Traditio 32 (1976) 97–144. Wolff, ebd., 828: „Designatio. || [...]. Tribus itaque incursionibus constitutis, singulisque annis 30. adiunctis, circa annum à Christo nato 1610. aut fortè citiùs, 1605. aut tardiùs, 1615. complentur. Circa quos equidem, ex omnibus vaticiniorum coniecturis, Antichristi ruinam, regni Christi amplificationem, & si quæ alia Capistrani sunt iudicia, reperio esse futura."

137 Wolff (wie Anm. 1), I, 827: „Explicatio. || HÆc fieri in Rege N. incipient. Et notandum diligenter, pios in hoc tertio impetu, væque tertio, hoc est, conatu Papæ vltimo, alium, præter illum, defensorem habituros neminem. Quin, nisi principes

Schriften von Propheten gewonnenen Erkenntnisse über die Zukunft zu äußern, aber auch dieser Plan verging im individualeschatologischen Ende.[138]

Endzeit, wie sie im christlichen Horizont weltgeschichtlich zu erwarten ist, zeigt sich historisch als eine Frage nach Endzeiten, nach Daten und Zeiträumen, die Bedeutung erlangen, sofern Geschichtsmodelle kanonisch gesetzt sind, die eine rechenbare Dauer der Welt, wie etwa 6000 Jahre, vorsehen. Zu Wolffs Zeiten verdichteten sich für die Zeitgenossen insbesondere lutherischer Konfession[139] die seit Jahrzehnten oder Jahrhunderten vertrauten Diskurse von Verderbtheit, Strafandrohung und Buße, die in solchen der Umkehr und der Reform konvergierten. In den *Lectiones memorabiles* waren sie kompendienhaft in der Sprache der Gelehrsamkeit zu besichtigen.[140] Auch sie belegen, dass Sinnformationen der *longue durée* reformatorische Inhalte in ihren eigensten Argumenten überwölbten,[141] obwohl die Enthüllung des Papstantichrist als eine der Bruchfiguren gelesen wurde. Noch war die Endzeit chronologisierbar, und noch war sie im Spiel, wenn Handlungsoptionen und Handlungsaufforderungen für eine *politica*

nostri, veram Euangelii doctrinam profitentes, viribus animisque fuerint coniuncti, sua non obtinebunt. Atque omninò stabile concorsq; inter Gallos, Germanos, Rheniq; populos fœdus (neq; enim alio modo Pontificiorum consilia & conatus infringemus) necessarium erit." Höchstens drei Päpste seien nach dem letzten Herrscher zu erwarten; ebd.: „Significatio. || […]: ita hîc quoque certis ex coniecturis (quarum rationes, causæq; alibi) Pontificatum cathedramq; Romanam planè sub Pontifice post N. N. perituram: neq; plures post hunc, quàm tres, ad tertii impetus finem secuturos, affirmamus. Et hic tertius etiam, vltimusq; Romani Imperii, vbi Roma miserè deuastata excindetur, casus est." Der geweissagten Verlegung des Papstsitzes nach Mainz wusste Wolff allerdings keinen Sinn abzugewinnen; vgl. ebd.

138 Wolff (wie Anm. 1), I, 828: „Verum de his, ex Prophetis à me confirmatis, alibi dilucidiùs. Hîc autem prophetiam, ipsam quoque obscurè procedentem, breuiter attingere placuit. Qui verò pleniorem & prolixiorem huius rei desiderat historiam, in practicis Theologicis, anno 1589. luci donatis videto: in quibus certas eiusdem rationes, ex Prophetis satis luculenter, licet meliùs fieri potuisset, extructas & adductas cognoscet." (vgl. auch oben Anm. 74).

139 Zur konfessionellen Formierung astrologischer und apokalyptischer Prognostik in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts vgl. Smolinsky (wie Anm. 12).

140 Die *Lectiones memorabiles* lassen sich zu Teilen auch als Reservoir von Argumenten für das ohnehin Gewusste verstehen, wie Leppin (wie Anm. 12), 220–222, dies als „konfessionelle[…] Binnenfunktion" der repetitiven deutschsprachigen Antichristpublizistik beschreibt (ebd., 221; vgl. 37–38; zur lutherisch-konfessionellen Orientierung durch apokalyptische Publizistik vgl. ebd., 283–285, auch 278–279). Im Blick auf sein intendiertes Publikum war und musste Wolffs Anspruch ein weiter reichender sein, indem er Zeugnisse diverser europäischer Provenienzen, gegebenenfalls übersetzt, präsentierte.

141 Vgl. B. Jussen/C. Koslofsky, ›Kulturelle Reformation‹ und der Blick auf die Sinnformationen. Einleitung, in: Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600, hg. von Dens. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 145), Göttingen 1999, 13–27, hier 15–16, 22–24 (B. Jussen).

christiana in Kirche und Welt zu diskutieren und zu kommunizieren waren.[142]

142 Verwendete Abkürzungen: ARG = Archiv für Reformationsgeschichte; CR = Philippi Melanthonis Opera quae supersunt omnia, hg. von K.G. Bretschneider/H.E. Bindseil (Corpus Reformatorum, Bd. 1–28), Halle, [ab Bd. 19, 1853:] Braunschweig 1834–1860, repr. New York and London/Frankfurt a. M. 1963; Diarium = Diarium Martini Crusii, [Bd. I]: 1596–1597, hg. von W. Göz/E. Conrad, Tübingen 1927; [Bd. II]: 1598–1599, hg. von Dens., Tübingen 1931; [Bd. III]: 1600–1605, unter Mitwirkung von R. Rau/H. Widmann hg. von R. Stahlecker/Eu. Staiger, Tübingen 1958; [Bd. IV]: Gesamtregister, bearb. von Eu. Staiger, Tübingen 1961; MBW = Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, hg. von H. Scheible, Bd. 1 ff., Stuttgart-Bad Cannstatt 1977 ff.; Bd. 6: Regesten 5708–6690 (1550–1552), bearb. von H. Scheible/W. Thüringer, 1988; Bd. 7: Regesten 6691–8071 (1553–1556), bearb. von Dens., 1993; Bd. 8: Regesten 8072–9301 (1557–1560), bearb. von Dens., 1995; VD 16 = Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts – VD 16 –, hg. von der Bayerischen Staatsbibliothek in München in Verbindung mit der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel, I. Abt.: Verfasser – Körperschaften – Anonyma, 22 Bde., Stuttgart 1983–1995; VD 17: Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 17. Jahrhunderts, ULR: http://www.vd17.de; ^{2}VL: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, 2. Aufl., hg. von K. Ruh/G. Keil/W. Schröder/B. Wachinger/F.J. Worstbrock, 10 Bde., Bd. 11: Nachträge und Korrekturen, Berlin/New York 1978–2004; WA = D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesammtausgabe, Bd. 1 ff., Weimar 1883 ff.

Auswahlregister[1]

(Mar) Aba von Kashkar (ostsyr. Autor) 81
Abbasiden 114, 304 f.
ʿAbdallāh siehe Ibn Ṣayyād
ʿAbdallāh ibn Idrīs 288
ʿAbdallāh ibn Masʿūd 280
ʿAbdallāh ibn Muʿāwiya 279
ʿAbdallāh ibn Ṣālih 284
ʿAbdallāh ibn ʿUmar 269 f., 274–281, 284, 288 f.
ʿAbdallāh ibn al-Zubair 76 f.
ʿAbd al-Aʿlā 285
ʿAbd al-ʿAzīz (ar. Gouverneur v. Ägypten) 81
ʿAbd ibn Ḥumayd 274, 288
ʿAbd al-Malik ibn Marwān (Kal.; 685–705) 76, 80 f., 83 f.
ʿAbd al-Malik ibn ʿUmayr 282
ʿAbd al-Mutaʿālī 283
ʿAbd al-Rahmān Abū Muslim 114
ʿAbd al-Rahmān ibn abī Bakra 279
ʿAbd al-Razzāq 273–275, 282, 284, 289
ʿAbd al-Wahhāb 289
ʿAbd al-Wāḥid ibn Ziyād 284
Abraham (altt. Patriarch) 82, 106, 206
Abū ʾl-ʿAbbās al-Sabtī (ar. Mystiker) 331 f.
Abū ʿAbdallāh ibn Hūd al-Mutawakkil 324
Abū ʿĀṣim Khushaysh ibn Aṣram 274
Abū Bakr (Kal.) 269, 278
Abū Bakr al-Mayūrqī (Sufi) 328
Abū Bakr al-Ṭurṭūshī (ar. Jurist) 334
Abū Bakra 279
Abū Dāwūd 274, 284, 291
Abū Dharr 284
Abū al-Karm (Pseudomahdi) 296
Abū Kurayb 280
Abū Madyan (ar. Mystiker) 332
Abū Maʾshar (ar. Phil.) 226
Abū Maslama 271, 283
Abū Muʿāwiya 279
Abū Naḍra 271 f., 278, 283, 285 f.
Abū Nuʿaym 280
Abū Numayy (Sherif von Mekka) 325–327
Abū Rajāʾ 280
Abū Saʿīd al-Khudrī 270 f., 278, 280, 283, 285 f.
Abū Salama 280, 282
Abū Usāma 272, 283
Abū Wāʾil Shaqīq ibn Salama 281
Abū al-Yamān 276
Abū al-Zubayr 281
Adam 231 f.
Adrianopel (Schlacht 378) 13
Adso von Montier-en-Der 3 f., 7, 245, 340 f., 399
Aelius Aristides 114
Aemilius Sura (lat. Hist.) 102

1 Abkürzungen: altt. = alttestamentlich; amer. = amerikanisch; Anf. = Anfang; apok. = apokalyptisch; ar. = arabisch; arm. = armenisch; Bh. = Bischof; Biogr. = Biograph; byz. = byzantinisch; Ebh. = Erzbischof; engl. = englisch; eschat. = eschatologisch; ev. = evangelisch; fränk. = fränkisch; georg. = georgisch; gr. = griechisch; hebr. = hebräisch; Hist. = Historiker; Hl. = Heiliger, Heilige; Hz. = Herzog; isl. = islamisch; israel. = israelitisch; Jh. = Jahrhundert; jüd. = jüdisch; Kal. = Kaliph; Kg. = König; Kng. = Königin; Ks. = Kaiser; Ksn. = Kaiserin; Komment. = Kommentator; lat. = lateinisch; merow. = merowingisch; mong. = mongolisch; nordafr. = nordafrikanisch; ostsyr. = ostsyrisch; Patr. = Patriarch; pers. = persisch; Phil. = Philosoph; Proph. = Prophet; Prov. = Provinz; pseudepigr. = pseudepigraphisch; röm. = römisch; russ. = russisch; S. = Sohn; sächs. = sächsisch; Schw. = Schwester; span. = spanisch; syr. = syrisch; thür. = thüringisch; To. = Tochter; venez. = venezianisch

Aetios 23
ʿAffān ibn Muslim 271, 283 f., 288
Afrika 27, 44, 244
Agathias (byz. Hist.) 70, 124 f.
Ägypten 32, 81, 109, 116, 118, 125, 206, 247, 306 f., 316, 327, 366
Ahl Sabīn 321
Aḥmad ibn Ḥanbal 271, 274 f., 279–281, 283–285, 287–289
Αἴνιγμα Λέοντος τοῦ Σοφοῦ 163, 169
akkadische Apokalypsen 102
Alanen 96
Alarich 14, 16–18, 31, 34, 39
Alberich von Trois-Fontaines (Chronist) 221 f.
Alcimus Avitus 50
Aleppo 188
Alexander der Große 89–99, 103, 166 f., 190, 310
Alexander III. (Papst; 1159–1181) 234
Alexander IV. (Papst; 1254–1261) 222, 224
Alexander von Roes 210, 257 f.
Alexandergedicht, byzantinisches (14. Jh.) 165
Alexanderlegende, syr. 90–93, 97
Alexanderlied, syr. 92–94, 97
Alexanderroman (Pseudo-Kallisthenes) 89 f., 310
Alexanderroman, arm. 97
Alexanderroman, äthiopischer 97
Alexanderroman, lat. 94
Alexanderroman, mittelgr. 164, 166
Alexanderroman, syr. 90
Alexanderroman, α-Rezension 90, 97
Alexanderroman, β-Rezension 94
Alexanderroman, γ-Rezension 94, 167
Alexanderroman, ε-Rezension 94, 166 f.
Alexanderroman, *ζ-Rezension 94, 165
Alexanderroman, λ-Rezension 94, 167
Alexandreia 90, 192, 201
Alexios I. Komnenos (Ks.; 1081–1118) 131, 177, 181
Alexios III. Komnenos (Ks.; 1195–1203) 149
Alexios IV. Angelos (Ks.; 1203–1204) 190
Alexios V. Murtzuphlos (Ks.; 1204) 146
Alexios Komnenos 164
Alexios Makrembolites 133
ʿAlī ibn abī Ṭālib (Kal.; 656–661) 309
ʿAlī ibn Ḥafs 280
ʿAlī ibn Zayd 279, 283
Almohaden 243, 313 f., 324 f., 334
Almoraviden 313 f., 325, 328, 334
Amargeddon 2
Amir Qarachar 299
Ammianus Marcellinus 29, 159
von Amsdorff, Nikolaus (ev. Theologe) 351, 354, 358
Anastasios I. (Ks.; 491–518) 39, 49, 123, 144, 147
Anastasios von Nikaia 365
Anastasios Sinaites 128, 130, 365
al-Andalus (siehe auch Spanien) 313–337
Andreas von Kaisareia (Komment. der Offb) 55, 365
Andreas Salos (Apokalypse des) 146
Andronikos I. (Ks.; 1183–1185) 164
Andronikos II. (Ks.; 1282–1328) 132, 178, 187
Angelsachsen 62, 177
Angers 64, 374
Anjou 258
Annalen, altgeorg. 98
Annianos von Alexandreia 48
ἀνταρσία siehe auch Hochverrat 160
Antichrist 2–7, 11, 20, 35–39, 50, 64, 121, 123, 125, 127, 129, 132, 145, 201 f., 205 f., 210, 212, 226, 231, 235, 243, 245–247, 249, 252, 257–259, 261, 269, 290, 302, 340–347, 351, 355–363, 366, 387, 398 f., 409–411, 415 f.
Antijudaismus (christlicher) 2, 11
Antiocheia 124 f., 188
Antiochos IV. Epiphanes (Seleukidenherrscher; 175–164 v. Chr.; als „Antichrist“) 235, 365
Antipas von Pergamon (Hl.) 138
Antonij (russ. Pilger) 197
Antwerpen 407
Apameia 192
ἀποκατάστασις 124
Apollonios von Tyana 148, 150 f., 365
Apostelbrüder (Sekte) 212
Apulien 225, 258
Araber (u. a.) 75–87, 99, 113, 125, 195
Aragon 259
Ardabur 23, 149

Areios 365
Arethas von Kaisareia 192, 365
Arianer 19
Aristoteles, aristotelische Philosophie 316
Arkadios (Ks.; 395–408) 16, 18 f., 22, 35, 38
Armenien, Armenier 16, 90, 97, 99, 300, 302
Armilos (eschat. Figur) 110–112
Arnald von Villanova 212
Arsenios (Patr.; 1255–1259) 178, 181
Arthur (sagenhafter König) 209
Aspar 23
Assasinen 304
Assur 113
Astrologie/Astronomie 124 f., 128, 181, 183 f., 189, 345, 373 f., 416
Atabyrios (Berg auf Rhodos) 138
Athanasios von Alexandreia 364
Athanasios Athonites 365
Athaulf (Westgotenkg.; 410–415) 14, 17 f., 30–32, 34
Äthiopien 124
Ätna 209
Attaleiates, Michael (byz. Hist. und Autor) 159
Augsburg 395, 406
Augsburger Interim (1548) 353–357
Augsburger Reichstag (1500) 397
Augsburger Reichstag (1547/48) 342
Augsburger Religionsfrieden (1555) 343
Augustin 3, 7, 13, 51, 53, 66, 103, 119–121, 123
Aurillac 249
Auxorianer (nordafr. Stamm) 27
ʿAyn Jalut (Schlacht; a. 1260) 307
Aytinger, Wolfgang 406
Ayyūb ibn abī Tamīma 288

Baba Ilyas („Messias") 299
Babylon 3, 115, 118, 121, 172, 206, 234 f., 238, 244, 366, 410
Bacon, Roger 225 f.
al-Bādisī (ar. Autor) 327
Badr al-Dīn ibn Ibn Hūd (ar. Autor) 324
Bagdad 293, 301, 304 f., 307, 309, 366
Bagratiden (arm. Geschlecht) 97
Baḥīrālegende siehe Sergius-Baḥīrā
Bale, John (1695–1563) 383
Balsamon, Theodoros (byz. Kanonist) 159
Banū Maghāla 275–277
Banū Sabʿīn 321
Banū Sulaym 302
Bar Hebraeus (syr. Autor) 95
Bar Kochba 365
Bardesanes von Edessa 124
Barnabasbrief 120
Barnim X. (Hz. von Pommern-Stettin) 376 f., 390
Baronius, Cesare (Kardinal) 364
al-Barzanij (isl. Autor; 17. Jh.) 307
Basel 204, 355, 406
basileiographeion (vel sim.) 157, 161–172, 175, 178, 181 f.
Basileios I. (Ks.; 867–886) 151, 159
Basiliken (byz. Rechtsbuch) 159 f.
Baṣra 271–273, 302
Baum, „dürrer" 2, 205–207, 209, 212
„Beerwolf" 359
Behaim, Albert 205
Berber 313
Bergzabern 374
Bernhard von Clairvaux 237, 242
Besançon 374
Bibel
– AT Gen 1,1–2,3 47
– Gen 2,10–14 105
– Gen 3,14 105
– Gen 10,2 94
– Gen 14,9 106
– Gen 15,12 105
– Gen 15,14 106
– Gen 25,23 105
– Lev 26,44 108
– Dtn 7,24 244
– Dtn 9,4–6 85
– Dtn 28,67 108
– Ri 6,1 85
– Ri 7, 25 85
– Ri 8,21 85
– 1 Kön 2,12 240
– Rut 3,13 118
– Est 9,10 108
– Ps 42,7–8 117
– Ps 83,7 113
– Ps 89,9–10 116
– Ps 90(89),4 47
– Jes 14,5 114
– Jes 14,13 244
– Jes 19,13 118

– Jes 49,7 114
– Jes 63,3 105
– Jer 24 235
– Dan 2 102 f., 359
– Dan 2,31–35 114
– Dan 2,31–45 101
– Dan 2,40–43 114
– Dan 2,41–43 32
– Dan 2,41 114
– Dan 2,42 114
– Dan 7 102 f.
– Dan 7,1–28 101
– Dan 7,2 75
– Dan 7,7 106
– Dan 7,24–25 235
– Dan 8,3–11 166
– Dan 8,20–22 166
– Dan 9,27 78
– Dan 11 75
– Dan 11,6 30
– Hos 8,9 113
– Joël 1,1–12 115
– Joël 1,4 116
– Mi 7,6 107
– Hab 1,8 105
– Sach 6,1–8 116
NT Mt 1,25 81
– Mt 4,10 269
– Mt 8,12 148
– Mt 10,22 78
– Mt 24 78
– Mt 24,5 11
– Mt 24,7 30
– Mt 24,9 78
– Mt 24,11 78
– Mt 24,14 122
– Mt 24,21 30
– Mt 24,24 63, 261
– Mt 24,32–44 46
– Mt 24,42 7
– Mk 13 355
– Mk 13,19 30
– Mk 13,28–32 46
– Lk 1,30 82
– Lk 2,46 266
– Lk 11,17 238
– Lk 13,28 148
– Lk 21,25–28 46
– Lk 21,25–33 59
– Lk 21,11 30
– Lk 21,25 345
– Joh 10,16 208
– Apg 20,29 17
– Röm 11,26 11
– Röm 13 360
– Röm 13,11 46
– 1 Kor 7,29–31 46
– 1 Thess 4–5 46
– 2 Thess 2 244, 340 f., 366
– 2 Thess 2,3–4 359
– 2 Thess 2,4 3, 408
– Hebr 12,8 85
– 2 Petr 3,8 47
– Offb 2,16 342
– Offb 6,1–17 232
– Offb 6,8 30
– Offb. 8,1 232
– Offb 8,10 30
– Offb 13,1 240
– Offb 16,19 238
– Offb 17,9 244
– Offb 17,12 235
– Offb 20 103
Apokryphen
– 1 Hen 89–90 102
Bibles moralisées 5
Bilderstreit (byz.) 184
Bishr ibn Mufaḍḍal 271, 283
Bishr ibn Muḥammad 280
Bithynien (Prov.) 16, 19
„blonde Völker“ (ξανθὰ ἔθνη) 131 f., 172 f.
Bonifatius 412
Bourges 374 f.
Brant, Sebastian 406
Braunschweig 355
Britannien 62
Brixen 407
Brontologien 182
„Brüste des Nordens“ (μάζοι τοῦ βορρᾶ; *ubera aquilonis*) 94 f.
Buchara 296–299, 311
Bugenhagen, Johannes (ev. Theologe) 356
Bukephalos 166
Burgund 371
Busaeus, Johannes (Jesuit; 1556–1634) 391
Bush, George W. 10
Buṣrā 266

Byzas (sagenhafter Gründer von Byzantion) 135, 145, 149, 172

Caesarius von Arles 50
Calvinismus 340, 348, 372, 376
Canisius, Petrus (Jesuit; 1521–1597) 391
Carion, Johannes (Astronom) 346, 413
Cassiodor 62
Çelebi, Elvan (türk. Hagiograph) 300
Ceuta 316, 331 f., 336
Chalkedonier 76
Chazaren 91, 96, 99
Chieregati, Francesco (päpstl. Nuntius; 1478–1523) 393
Chiliasmus 47, 53
Chosrow II. (Perserkg.; 590–627) 55, 92
Christian III. (Kg. v. Dänemark) 401
Chronicon Paschale 23, 124
„Chronik von Morea“ (14. Jh.) 146
Clairvaux 221, 236 f.
Columban der Jüngere († 616) 63
Columbinus-Weissagung 205, 210
Commodian 37
Constantinus III. (Usurpator; 407–411) 39
Constantius II. (Ks.; 337–361) 240
Constantius III. (Ks.; 421) 17–19, 22
Cranach d.Ä., Lukas 409
Cruciger, Kaspar (Schloßprediger in Wittenberg) 355
Crusius, Martin (1526–1607) 372, 379 f., 385, 389–391, 408, 413
Cujas, Jacques (Jurist) 374

Dajjāl (isl. „Antichrist“) 261–291
Damaskus 109, 324
Damiette 220 f.
Dan (jüd. Stamm) 3, 245, 409
Dandalo, Andrea (venez. Chronist) 174
Dandalo, Enrico (Doge) 170, 173 f.
Daniel (altt. Prophet) 14 f., 30–33, 39, 75, 78, 93, 101 f., 114, 117, 166, 169, 183, 197, 352, 415
Daniel-Apokalypse (arm.; pseudepigr.) 49
Daniel-Apokalypsen (gr., pseudepigr.) 102 f., 128, 142, 153, 162, 171 f., 181–183, 186, 190 f., 196
Daniel-Diegese (gr.) 139, 146
Daniel al-Qumsi (karait. Bibelkomment.) 117
Dannhauer, Johann Conrad (Theologe) 386
Darby, John (Dispensationalist; 1800–1892) 10
Darialpaß (Georgien) 96–98
Dasypodius, Petrus (Humanist) 374
David (georg. Kg.) 97
David (legendärer Priesterkg.) 221
Dawit („Messias“) 300
Dāwūd 285
Decius (Ks.; 249–251) 20
Delphi 141
Derbentpaß 96 f.
al-Dhahabi (ar. Hist.) 295, 307
Diglath (Stadt am Tigris) 76
Dôle 375
Dominikaner 252, 363
Doneau, Hugues (Jurist) 374
Dositheos (byz. Patr.;1189–1191) 192, 195 f.
Dositheos (Samariter) 365
Dschinghis Khan (Mongolenherrscher; † 1227) 293, 295, 300

Eden 105
Edessa 76
„edessenische Apokalypse“ 76 f., 80
Edmund (engl. Prinz) 224
Edom (Rom, Byzanz) 105, 109, 111, 113, 115, 117
Eirene (To. Andronikos' I.) 164
Eisagoge (byz. Rechtsbuch) 160
El'azar Qilir o. Kalir (hebr. Autor) 110 f., 113
Elia(s) 341, 346, 366
Elisabeth I. (Kgn. v. England; 1558–1603) 371
Elisabeth von Schönau („Visionärin“; 12. Jh.) 397
Ełische (arm. Hist.) 94
Endzeitberechnung (siehe auch Naherwartung) 128
Endzeitkaiser 85, 121, 126 f., 131, 133, 143, 147, 201–213, 257–259, 363
„Engelspapst“ 225
England, Engländer 177, 377
Enikel, Jans (Chronist) 202
Enzyklopädistik 381
Epiros 132
Erfurt 223

Ernst Friedrich (Markgraf v. Baden-Durlach) 372
Ernst Ludwig (pommerscher Herzogssohn; 1545–1592) 377
Erythräische Sibylle (bzw. *Sibilla Erithea Babilonica*) 165, 167 f., 174 f., 210, 217–220, 227, 253 f.
Esau 105
Esslingen 204
Eucherius (S. des Stilicho) 33–35
Eudoxia 35
Eugenios von Palermo (byz. „Admiral") 175 f.
Eugenius (Ks.; 392–394) 21 f.
Eunomianer, Eunomios 17, 21
Euphratesia (röm. Prov.) 19
Euphrosyne (Gattin Ks. Alexios' III.) 149
Eusebios von Kaisareia (Kirchenhist.) 48, 51–53, 64, 120
Euthymios von Sardis (Bh.; 9. Jh.) 184–186
Euthymios Zigabenos (byz. Autor) 365
Eutropius (*praepositus sacri cubiculi*) 18, 27
Eutyches (Häretiker) 68–70
„Evangelium der Zwölf Apostel" 75–79, 82

al-Faḍl ibn Dukayn 282
Falwell, Jerry (amer. Evangelikaler) 11
famousa 157 f.
al-Fārābī (ar. Philosoph) 318, 333
al-Farazdaq (ar. Dichter) 262, 290
Fāsī (ar. Autor) 326
Fegefeuer 122
Ferdinand I. (Ks.; 1531/56–1564) 411
Flacius Illyricus, Matthias (ev. Theologe; 1520–1572) 353, 355, 385, 400 f.
Florenz, Florentiner 223
Flores temporum 203
Franciscus von Assisi 253
Francus, Jacobus (= Conrad Lautenbach) 408
Francus, Paulus Melissus 390
Franken, fränkisch 44, 70
Frankreich 206, 211, 258, 377, 382, 415
Frankfurt am Main 203, 390
Franziskaner 218, 249 f., 252 f., 259
Friedberg 203
Friedrich, „dritter", „falscher" 201–213, 223, 258
Friedrich I. Barbarossa (Ks.; 1152–1190) 175, 192 f., 234 f., 242
Friedrich II. (Ks.; 1221–1250) 167 f., 201–213, 217, 220 f., 226, 258, 316
Friedrich III. (Ks.; 1452–1493) 212
Friedrich III. (Kg. von Sizilien; 1296–1337) 212
Friedrich II. (Kurfürst der Pfalz; 1544–1556) 376
Friedrich III. (Kurfürst der Pfalz; 1559–1576) 375
Friedrich der Freidige (Landgraf von Thür.; †1323) 211
Friedrich I. (Hz. von Württemberg) 373
Friedrich von Lantnewen („Priesterkönig") 208
Friedrich der Weise (sächs. Kurfürst) 212
Frigidus (Schlacht) 22
Froschauer, Johann (Drucker) 406
Fulda 377
Furter, Michael (Drucker) 406

Gabriel (Erzengel) 79, 268, 323, 334
Gaguin, Robert (1433–1501) 376
Gainas (Gote) 27
Galla Placidia (To. Theodosios' I.) 14, 17, 23, 30–35
Gallien 18 f., 35, 56, 64, 66, 248
Gallienus (Ks.; 259–268) 20, 29
Gallus, Nikolaus (ev. Theologe) 354 f., 357, 362
Gaurico, Luca (1475–1558) 408
Gelnhausen 203
Genesios (byz. Hist.) 187
Genizah 115
Gennadios Scholarios (Patr.; 1453–1456) 133
Geoffroy de Villehardoin 174, 177
Georgien, Georgier 94, 96 f., 99
Georgijević, Bartolomej (Đurđević) 407
Georgios (*grammatistes*) 179
Georgios Kedrenos (byz. Hist.) 138
Georgios Pachymeres (byz. Hist.) 132, 157 f., 161–163, 178–180
Georgios Sphrantzes 365
Gerhoh von Reichersberg 245
Germanos I. (byz. Patr.; 715–730) 128, 365

Gerontios von Lampe (Pseudomessias) 131
„Geschichte von der Säule des Xerolophos“ (16. Jh.) 144 f.
al-Ghazālī (ar. Theologe) 334
Ghenghis Khan siehe Dschingis Khan
Ghibbelinen 211
Ghūl (Dämon) 269
Gideon 85
Gilbert, Jakob 382
Glaber, Radolfus 8
Gnesiolutheraner 344, 347
Gog 14, 89–99, 108, 121, 167, 294, 301, 306–312, 366, 402, 406
Goten 19, 34, 39
Gottfried von Auxerre (Zisterzienserabt) 235 f.
Granada 326
Gratian (Ks.; 367–383) 35–37, 39
Gregor I., der Große (Papst; 590–604) 56–62, 64, 72, 411 f.
Gregor VIII. (Papst; 1187) 237
Gregor IX. (Papst; 1227–1241) 201, 225 f.
Gregor XIII. (Papst; 1572–1585) 404
Gregor XIV. (Papst; 1590–1591) 412
Gregor von Tours (fränk. Hist.; † 594) 58 f., 63–67, 70,
Gregorios von Nazianz 130, 365
Gruneweg, Marten 137
Guelfen 223
Gunther von Pairis 177

ḥadīth 261–291, 294, 300, 321
al-Ḥādjdj Amīn al-Ḥusaynī (Großmufti v. Jerusalem; 1893–1974) 10
Hadrian (Ks.; 117–138) 108
Hadrian VI. (Papst; 1522–1523) 392 f.
Ḥafṣa (To. ʿUmars) 270, 288 f.
Hagendorn, Johann Jakob (gen. Linsius) 369, 380, 391
al-Ḥākim (Fāṭimidenherrscher; 996–1021) 7
al-Ḥākim (Mameluckensultan) 305
al-Ḥallāj (ar. Mystiker) 317, 333 f.
Halleyscher Komet 295
Haman 107 f., 240
Ḥammād ibn Ḥumayd 284
Ḥammād ibn Salama 271 f., 279, 283, 288
al-Ḥārith ibn Ḥaṣīra 284
Harmenopoulos, Konstantinos (byz. Jurist) 160
al-Ḥarra (Schlacht, a. 683) 262, 291
Hebron 206
Heilbronn 373, 389
Heimo von Auxerre 3
Heinrich von Clairvaux (Zisterzienserabt) 236 f., 242
Heinrich II. (Ks.; 1014–1024) 240, 243
Heinrich VII. (Kg.; 1211–1242) 212
Heinrich III. (franz. Kg.; 1574–1589) 415
Heinrich („falscher“ Friedrich) 204
Heinrich von Neustadt 206
Helena (Mutter Konstantins des Gr.) 197
Henoch 366
Herakleia Pontike 179
Herakleios (Ks.; 610–641) 92, 111–113, 125
Herlitz, David 408
Herodes (S. des Antipas) 240, 365
Hesiod 102, 114
Hieronymus 3, 7, 33, 51 f., 64, 120
Hilarianus, Q. Iulius 51 f.
Hilten, Johannes (Mönch) 345, 397, 400 f., 408
Hindukusch 94
Hippolytos von Rom 47 f., 51 f., 120, 235
Hishām ibn abī ʿAbdallāh al-Baṣrī 288
Hishām ibn ʿUrwa 282
Historia Augusta 29
Historia Damiatina (des Oliver) 220 f.
Hochverrat 160–200 pass.
Hofmann, Christoph (Arzt) 343
Holzschuh, Dietrich („falscher“ Friedrich) 203
Honorius (Ks.; 395–423) 18 f., 22 f., 31, 33, 39
Honorius III. (Papst; 1216–1227) 201, 220 f.
Hosea (israel. Kg.) 116, 231 f.
Hrabanus Maurus (Ebh. v. Mainz; ca. 776–856) 2, 399
Hugenotten 371
Hulegu (Mongolenherrscher) 304 f.
Hunnen 14, 91 f., 96, 99, 123
Husam al-Din (ar. Astronom) 305
Ḥusayn ibn Ḥasan ibn Yasār 288

von Hutten, Ulrich 396
Hydatius (Hist.) 30
Hypapante 57

Iblīs (siehe auch Teufel) 278 f., 283
Ibn ʿAbbās 280
Ibn Abī al-Hadid (ar. Hist.) 309
Ibn Abī Shayba 273, 283–290
Ibn Abī Wāṭīl 325, 330
Ibn Aḥlā 324
Ibn ʿArabī (ar. Mystiker) 319, 325, 329 f., 332–335
Ibn al-ʿArīf (Sufi) 328
Ibn al-Athir (ar. Hist.) 295, 307
Ibn Barrajān (Sufi) 328
(Pseudo-) Ibn al-Fuwati (ar. Hist.) 296–298, 311
Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī 271, 274
Ibn Kathīr (ar. Hist.) 307, 309 f., 323, 335
Ibn Khaldūn (ar. Gelehrter) 324 f., 328–330, 332 f., 336
Ibn Qasī (ar. Mystiker) 324 f., 330 f., 334
Ibn Sabʿīn (ar. Philosoph) 313–337
Ibn Ṣayyād, auch Ibn Ṣāʾid (isl. eschat. Figur) 261–291
Ibn Sīnā (ar. Philosoph) 333
Ibn Taʾus (ar. Autor) 306
Ibn Taymiyya (ar. Autor) 318, 332–334, 336
Ibn Tūmart („Mahdi“) 313, 321, 335
Ibn Waddāk 283
Ibrāhīm ibn Ṭahmān 281
Idrīs ibn Qatāda (Mekkaner) 326
Indien 94
Innozenz II. (Papst; 1130–1143) 236
Innozenz III. (Papst; 1198–1216) 174, 227
Innozenz X. (Papst; 1644–1655) 363
Ioannes Angelos (S. des Michael II. Dukas [Angelos]) 179–181
Ioannes VII. Grammatikos (byz. Patr.; 837–843) 149
Ioannes XIII. (byz. Patr. 1315–1319) 180
Ioannes Kinnamos (byz. Hist.) 190–192
Ioannes Philoponos (neoplat. Phil.) 192
Ioannes (Astrologe) 145
Irak 271, 293, 306
Irenäus von Lyon 364
Irland 221
Isaak II. Angelos (Ks.; 1185–1195, 1203–1204) 131, 136, 192–195
Isaurer 27
Iṣfahān 262 f.
Isḥāq ibn Ibrāhīm 280 f., 284
Isidor von Sevilla 53, 62, 217
Islam 75–87, 103, 113, 129, 131, 220, 227, 233, 240, 242 f., 305
Ismael (= Araber), Ismaeliten 79, 85, 111, 113–115, 118, 135 f., 142, 255, 261–291
isnād 270–291
Israel (Staat) 10
Italien 44, 56, 59 f., 62, 66, 202, 212, 217, 248, 401
Iulius Africanus (Chronograph) 47 f., 51 f., 120

Jābir ibn ʿAbdallāh 278, 281, 284, 291
Jakob 105, 231
Jakob von Edessa (Anf. 8. Jh.) 83
Jakob von Vitry (Bh. von Akkon) 220 f.
Jakob (Magister) 221
Japhet 91
Jemen Jemeniten 272 f., 327
Jena 342
Jenkins, Jerry B. 9
Jerusalem (auch „Neues Jerusalem“) 37, 109–113, 117, 121, 131, 143, 147, 172, 204 f., 208, 212, 238, 240, 243, 245 f.
– pers. und ar. Eroberungen 55, 109, 112
– Eroberung durch Saladin 240, 242
– Felsendom 81–83
– Grabeskirche 7, 109, 206, 212
– Ölberg 206 f.
– Tempel 109
Jesaja (Proph.) 231
Jezdegerd I. (Perserkg.; 399–420) 28
Joel 116
Joachim von Fiore 121, 218 f., 223, 226 f., 231–248, 250, 253, 386, 392, 404
Joachiten 202, 392
Jobin, Bernhart (Drucker) 376
Johannes III. Vatatzes (Ks. von Nikaia; 1222–1254) 217, 220
Johannes IV. Lakaris (Ks. von Nikaia; 1258–1261) 178
Johannes XI. Bekkos (byz. Patr.) 178

Johannes XXII. (Papst; 1316–1334) 259
Johann I. (Fürst v. Pfalz-Zweibrücken; 1550–1604) 371 f., 376
Johann Friedrich (Hz. v. Sachsen) 343, 355
Johannes (Usurpator) 29, 40
Johannes bar Penkaye (syr. Autor) 77, 82
Johannes von Capestrano (1386–1456) 413 f.
Johannes Chrysostomos 166, 365
Johannes Diaconus (Biogr. Gregors des Gr.) 56
Johannes von Damaskos 365
Johannes Malalas (Hist.) 50, 125, 150
Johannes von Rupescissa 249–260
Johannes von Toledo 222–225
Johannes Tzetzes 131, 139, 168
Johannes von Wintherthur 207
John of Salisbury 177
Jona (altt. Proph.) 349
Jordanes (Hist.) 52
Joseph Bryennios 130, 133
Joseph von Thessalonike (Ebh.) 185 f.
Josephus Flavius (Hist.) 90, 102
Josua 149
Josua Stylites (Hist.) 46
Jovinus 31
Judäa (röm. Prov.) 16, 19
Juden, Judentum 2–7, 9, 11 f., 85, 101–119, 131, 205 f., 254, 256, 259, 261–264, 279, 281, 314, 366
Julian Apostata (Ks.; 361–363) 40, 107, 365
al-Jurayrī 283
Jurmaghun (mong. Anführer) 297
Justinian I. (Ks.; 527–565) 39, 57, 67–70, 123 f.
Justinos II. (Ks.; 565–578) 149
Justinos (Phil.) 364
al-Juzjani (ar. Autor) 301, 309

Kairo 305, 327
Kappadokien 16
Karl der Große 41, 52, 210, 391, 411
Karl V. (Ks.; 1520–1558) 209, 342, 352, 356
Karl I. von Anjou (Kg. von Sizilien; 1266–1285) 178, 210 f., 258
Karl IX. (franz. Kg.; 1560–1574) 415
Kasbeg (im Kaukasus) 96
Kaspisches Meer 97
Katharer 212
καθοσίωσις siehe Hochverrat
„Kaukasische Pforten" 96
Kaukasus 94–97, 99
Khwandamir (ar. Hist.) 297 f., 311
Kilikien 16, 188
Kirchenunion 132, 153, 178
Klemens IV. (Papst; 1265–1268) 225 f.
Kleopatra 166
Koilesyrien 16, 27
Köln 203
Konradin (Enkel Friedrichs II.) 211
Konstantin I., der Große (Ks.; 306–337) 40 f., 51, 78, 107, 122, 144 f., 148, 154, 158, 163, 170, 412
Konstantinische Schenkung 395 f.
Konstantinopel 23, 27, 44, 57, 121–133, 135–155, 161, 163, 169–174, 191 f., 217, 220, 233 f., 241, 247 f., 411
– ta Amastrianou 150
– Antiochos-Palast 153
– Apostelkirche 140, 142, 154
– Arkadiosforum (-säule) 137, 143
– Belagerung (a. 717/718) 135, 147, 195
– Blachernen 136
– Bryas-Palast 147 f.
– Bus (forum Bovis) 135–137, 150
– Diplokionion 143
– Erdbeben (a. 398) 123
– Erdbeben (a. 557) 54, 124
– Erdbeben (a. 989) 129
– Erdbeben (a. 1346) 133
– Eroberung (a. 1453) 152
– Exakionion 137
– Goldenes Horn 142
– „Goldenes Tor" 22, 136 f., 152–155
– Hagia Sophia 121, 124, 129, 133, 143, 146, 150, 187
– Helenianai 144
– Hippodrom 148–150, 164
– Hügel (Sieben) 131, 139–145
– Kaiserpalast 148, 151, 154
– kombinostasion 136
– Konopion 150
– Konstantinsmauer 137, 142, 153 f.
– Konstantinssäule 146, 152
– Lateinische Okkupation 132, 217 f.
– Lykos-Bach 136, 142, 150

– Magnaura 151
– Mamaspalast 143
– Mauer 136, 143
– Mese 154
– Mesolophon (Mesomphalon) 141 f., 154
– Mokioskirche 144
– Milion 143
– Myrelaion-Kloster 153
– Neorion-Hafen 138
– als „Neues Jerusalem“ 37, 121
– Patriarchat 217, 220
– Peribleptos-Kloster 144, 155
– Platonkirche 147
– Prokopioskirche 150
– Quadriga 143
– Regionen 140
– Romanoskirche 197
– Sigma 144, 153–155
– Statuen 148 f.
– Stephanoskirche 144
– Studiu-Kloster 131
– Syleymaniye-Moschee 142
– Tauros (Platz und Säule) 139, 146, 149
– Tetrapylon 152–155
– Theodosiossäule 143
– Topkapı (Romanos-Tor) 137
– Überschwemmungen 125
– Untergang im Meer 125
– Wasserleitung 144
– Xerokerkos 137
– Xerolophos 135–137, 142–146, 151, 154
– Xylokerkostor (Belgrat Kapı) 135 f., 155, 193–195
– Zisternen 144
Konstantinos XII. Palaiologos (Ks.; 1449–1453) 152 f.
Konstaninos von Rhodos 140–142
Konstantinos Stilbes (byz. Dichter) 142
Konzilien
– Nicaea (a. 325) 106
– Chalkedon (a. 451) 411
– Clermont (a. 525) 67
– Konstantinopel (a. 536) 137
– Orléans (a. 549) 67
– Toul (ca. a. 550) 67
– Paris (a. 552) 67
– Lyon (a. 1274) 132, 178, 226, 257
– Basel (a. 1431/49) 207, 392
Koran 9, 307, 310 f.
– Sure
– 2,258 267
– 2,285 278
– 4,136 278
– 4,171 82
– 5,82–85 77
– 7,172 267
– 9,33 84
– 11,61–68 309
– 17,4–8 310
– 18,94 301, 310
– 21,96 301, 310
– 44,8 267
– 44,10 264 f.
– 61,9 84
– 73,1 265
– 74,1 265
– 112 81, 84
Koresh, David (amer. Sektenführer) 8 f.
Kosmas Andritzopoulos 132 f.
Kosmas Indikopleustes 55, 122
Kreta 131
Kreuz, „Wahres“ 109, 111
Kreuzzüge 131 f., 136, 139, 170–172, 201, 217, 220–224, 243 – siehe auch Vierter Kreuzzug
Kryptoflagellanten (thür.) 213
Ktesiphon (pers. Hauptstadt) 111
Kūfa 272
Khwarazmshah 295
Kyffhäuser-Sage 208 f.
Kyrillos von Alexandreia 364
Kyrillos von Jerusalem 364

Lactanz 36, 235, 394
Laederlin, Joachim 379
LaHaye, Tim 9
Lahn 203
Langobarden, langobardisch 56, 59, 62, 234
Languet, Hubert (sächs. Gesandter) 371
Lateinisches Kaiserreich 132, 217 f.
al-Layth 275
Leipziger Interim (1548) 343, 353–357
Le Mans 64
Leconte, Antoine (Jurist) 374
Leo I. (Papst; 440–461) 411 f.
Leo III. (Papst; 795–816) 411 f.
Leo IX. (Papst; 1049–1054) 236

Leo X. (Papst; 1513–1521) 341, 412
Leon I. (Ks.; 457–474) 149
Leon III. (Ks.; 717–741) 151
Leon V. (Ks.; 813–820) 185–187
Leon VI. („der Weise“) 129, 145 f., 148, 150–152, 159, 163, 169, 172, 183 f., 197
Leon Choirosphaktes (byz. Dichter) 151
Leon Mathematikos 151, 192
Leon Styp(p)es (Patr.; 1134–1143) 191
Leontios von Byzantion 365
Libanon 251
Liber Clementis 220 f.
Liber de oneribus prophetarum 210
Liber Genealogus 51
Libyen 26 f.
Lisān al-Dīn ibn al-Khaṭīb (ar. Hist.) 326
Lombardische Liga 217
Lorca 324
Lübeck 204
Lucius III. (Papst; 1181–1185) 234 f.
Ludwig I., der Fromme (Ks; 813–840) 391
Ludwig IV., der Bayer (Ks.; 1328–1347) 206, 259
Ludwig IX., der Hl. (franz. Kg.; 1225–1270) 258
Lupold von Bebenburg 395
Luther, Martin 212, 339–349, 353, 355, 357–360, 366, 380–382, 386 f., 393, 397, 400 f., 409
Lutheraner, Luthertum 212, 339–349, 351–362, 369, 374 f., 381 f., 387, 398, 400, 402, 409, 416
Lykaonien 16
Lykien 16, 19

Macrinus (Ks.; 217–218) 20
Magdeburg 343 f., 351–362
Magdeburger Zenturiatoren 385 f.
Maghreb 243, 323, 331, 335
Magog 14, 89–99, 108, 121, 167, 294, 301, 306–312, 366, 402, 406
Mahdi 296, 313–337
Mahdi Ibn Tūmart (Almohade) 331
Mahmud Tarabi (Pseudomahdi) 297–300, 311
Mainz 416
malahim (Endzeitkrieg) 295
Malaspina, Saba (Chronist) 202
Malvenda, Thomas (span. Dominikaner; 1565/6–1628) 363–367
Mamalos (*hypographeus*) 164
Maʿmar ibn Rāshid 273–275, 282, 284, 289
Mamelucken 305, 326
Manfred (S. Friedrichs II.) 203, 211, 223
Manuel I. (Ks.; 1143–1180) 149, 164, 174 f., 181, 188–191
Manuel II. (Ks.; 1391–1425) 181
al-Maqqarī (ar. Gelehrter) 320–322, 324 f.
Marcellinus Comes (Hist.) 24 f., 28
Marco (venez. Chronist) 169–171, 173, 175
Maria (Gottesmutter, Theotokos) 57, 79, 82, 245
Marokko 308
Marrakesch 328
Marseille 64
Martin von Tours (Hl.) 36
Marwān ibn al-Ḥakam 290
Masis (Berg) 90
Maslama b. ʿAbd al-Malīk (Gouverneur des Irak) 84
Mathesius, Johannes 401
Maurikios (Ks.; 582–602) 57, 72, 147
Maximilian I. (Ks.; 1508–1519) 208
Maximos Homologetes 111, 139
Maximus 22, 35
Mazaris (byz. Autor) 158
Maziker (nordafr. Stamm) 27
Medina 76, 261 f., 278 f., 281, 285–288, 290, 302–304, 307, 311, 327
Medler, Nikolaus (Superintendent in Braunschweig) 355
meirakion (apok. „Jüngling“) 190 f.
Mekka 76 f., 261, 285–287, 316, 323, 326 f.
Melanchthon, Philipp 343–346, 356, 374, 400–402
Melitene 19
Merlin (sibyllinische Schrift) 226
Merowinger, merowingisch 44, 56
Mesopotamien 91, 99
Messias, messianisch 11, 79, 105, 107, 111, 202
Messias, falscher 2, 261, 284
Messina 243 f., 246
Methodios I. (Patr.; 843–847) 184–186

Methodios („Slawenapostel“) 365
Michael (Erzengel) 59, 268
Michael I. Rhangabe (Ks.; 811–813) 149
Michael II. (Ks.; 820–829) 185 f.
Michael II. Dukas (Angelos) (*Despot* von Epiros; 1231–1271) 179
Michael VIII. Palaiologos (Ks.; 1259–1282) 132, 157–161, 173, 178–181, 184, 191
Michael Glykas (byz. Hist.) 189, 196, 365
Michael Psellos (byz. Autor) 365
Michael Strategopulos (Protostrator) 179 f.
Michael Syrus (syr. Hist.) 49 f., 95
Midianiter 85
Midraschim
– Genesis Rabbah 16,4 105
– Genesis Rabbah 42,2 106
– Genesis Rabbah 44,5 106
– Genesis Rabbah 44,17 105
– Genesis Rabbah 58,4 106
Exodus Rabbah 35,5 102
– Esther Rabbah proöm. 108
Millenarismus siehe Chiliasmus
Minhaj al-Din al-Juzjani (ar. Hist.) 308
Minoritenchronik, Erfurter 223
Mirian (georg. Kg.) 98
Mischna (Soṭa 9,15) 107
Modena 407
„Mönch von Bēt Ḥālē“ („Disputation mit einem Araber“) 82–86
Möngke (Mongolenkhan) 304
Mongolen 255 f., 259, 293–312
Monophysitismus 76, 111
Monotheismus (abrahamischer) 82
Montaperti (Schlacht; a. 1260) 222 f.
Moritz (sächs. Kurfürst; 1541–1553) 353 f., 358
Moses 85, 410
Mösien (rom. Prov.) 19
al-Muʿallā ibn Manṣūr 284
Mu'ammil ibn Ismāʿīl 283
Muḥammad (isl. Proph.) 76–78, 82–84, 240 f., 243, 255, 261–269, 294, 309, 320 f., 323 f., 333 f., 336, 365
Muḥammad ibn ʿAbdallāh ibn Numayr 280
Muḥammad ibn ʿAbd al-Aʿlā 287
Muḥammad ibn al-Munkadir 284
Muḥammad ibn al-Muthannā 278, 285, 288
Muḥammad ibn Ibrāhīm 280
Muḥammad ibn Jaʿfar 287
Muḥammad ibn Sābiq 281
Muḥammad ibn Yaʿqūb 280
muḥaqqiq 313–337
mujaddid (isl. „Erneuerer“) 330
Mujālid 283
Murcia 315, 324
Mūsā ibn ʿUqba 284
Musaylima 269
Muslim 271, 274, 283
a-Mustanṣir (Kal.; 1249–1277) 325
al-Mutaʿṣim (Kal.; 1255–1258) 304 f.
Muṭṭalib ibn Shuʿayb al-Azdī 284
al-Muẓaffar Yūsuf (Herrscher des Jemen; 1249–1295) 326
Myriokephalon (Schlacht, a. 1176) 188

Nāfi 284, 288
Nachenmoser, Adam 408
Naherwartung
– Ende 2. Jh. 123
– um 500 a.D. 46, 48–51, 54, 66, 120, 123, 128, 147
– im 6./7. Jh. 124 f.
– um 800 a.D. 52, 120, 128, 195
– um 1000 a.D. 3, 6–8, 128–131, 199, 399
– 1369 a.D. 213
– 1492 a.D. 129
– im 16./17. Jh. 369–417
Naherwartung der Juden 131
Nantes 64
Narbonne 30
Nasir al-Din al-Tusi (ar. Astronom) 305
Naṣr ibn ʿAlī al-Jahḍamī 271, 283
Navarra 377
Nazareth 245 f.
Nazari, Giovanni Battista (Alchimist) 407
Nebukadnezar (Traum des) 101, 103, 116
Neilos Doxopatres (byz. Autor) 176
Neoplatonismus 192
Nero (Ks.; 54–68) 35–37, 39, 240, 365
Nestorios 68–70
Neuss 203
Nicetius von Trier (Bh.; 6. Jh.) 67–70
Nicolaus V. (Gegenpapst; 1328–1330) 259

Nikaia 132
Nikephoros Gregoras (byz. Hist.) 187
Niketas Choniates (byz. Hist.) 136 f., 164, 189, 192 f.
Ninive 349
Nomokanon XIV Tit. (byz. Rechtsbuch) 129 f., 159
Norditalien 212
Nordmesopotamien 76, 91–93
Nordsyrien 188
Normannen 241, 243
Notitia urbis Constantinopolitanae 140, 143
Nowgoroder Chronik 174
Nuʿaym ibn Ḥammād 275
Nucer, Konrad 410
Nūḥ (Noah) 277
al-Nuʿmān 290
Nur ad-Din 188
Nürnberger Reichstag (1522) 392 f.

„Oberrheinischer Revolutionär“ 208
Oikumenios (Komment. der Johannes-apok.) 55, 140, 365
Oliver (Domscholaster) 220
Olympiodoros (Hist.) 22, 39
Olympiodoros von Alexandreia (Diakonos; 6. Jh.) 365
Oracula Leonis (postbyz.) 136, 152 f., 155
Oraculum Sancti Cyrilli 256 f.
„Orakel von Baalbek“ 49
„Orakel Leons des Weisen“ 136, 145 f., 151 f., 163 f., 169, 175, 181, 187, 196
Orakelliteratur 181, 187
Oreb 85
Origenes 52, 364
Orosius 13 f.
Osmanen, Osmanisches Reich 193, 307, 406–408
Osnabrück 363
Ostertermin 55
Osterzyklus 124
Ostgoten 62
Otto I. (Ks; 962–973) 391
Otto von Freising 188
Ovid 114

Paderborn 408
Palästina 109, 113, 116
Palermo 176, 201
Pamphylien 16, 19
Pannonien 19
Panodoros von Alexandreia 48
Panvinio, Onofrio 398, 411
Papsttum, Kurie 215–229, 339–349, 355, 357, 359, 377 f., 380, 383, 385, 391 f., 396 f., 409, 411–413, 415 f.
Papstvaticinien 175, 226, 403 f., 407 f., 413
Paracelsus, Theophrastus 386, 411
Paradies 263, 283
Παραστάσεις σύντομοι χρονικαί (patriographischer Text) 138, 143, 148, 163
Paris 383
Parusieverzögerung 47
Passauer Vertrag (a. 1552) 343, 354
Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως (patriographischer Text) 121, 141 f., 146–148, 150, 154, 197
Paulus III. (Papst; 1534–1549) 356
Pelagius II. (Papst; 579–590) 56
Pelagius (Kardinallegat) 220 f.
Pergamon 191
Persien, Perser 19, 72, 90 f., 96, 99, 111, 113, 115, 124 f., 262, 293 f., 304, 306, 311
Pescennius Niger (Ks.; 193–194) 144
Pest (justinianische) 54, 57–59, 64, 125
Petrus Comestor 206
Phalaris, Tyrann von Agrigent (ca. 570–555 v. Chr.) 138
Philipp I. (Hz. von Pommern-Wolgast; 1515–1560) 377
Philipp Julius (Hz. von Pommern-Wolgast) 377, 390
Philipp Ludwig v. Pfalz-Neuburg (1547–1616) 372
Philippikos-Bardanes (Ks.; 711–713) 149
Philippisten 344
Philippopolis (Plodiv) 193
Philippos Monachos (Ende 11. Jh.) 130
Philister 240
Philostorgios (Kirchenhist.) 13–40
Phokas (Ks.; 602–610) 125
Phönikien 16, 19
Photios 15, 23, 26, 31, 35, 145, 192
Phrygien 16, 19
Physiognomik 183
Pinhas (hebr. Dichter) 115

Pisidien 16
Pius IV. (Papst; 1559–1565) 404
Pius V. (Papst; 1566–1572) 404
Planetenkonjunktionen (a. 529) 124
Platon, Platonismus 336
Plutarch (gr. Autor) 179
Polen 377
Pontos 16
Porphyrios (Neuplatoniker) 31
Porrus, Hieronymus 404
Possevino SJ, Antonio 364
Postumus 20
Primasius (Apokalypsenkomment.) 50
Procheiros Nomos 160
Proklos (Patr.; 434–446) 14
Prokopios von Kaisareia (byz. Hist.) 21
Prophetia filii Agap 220 f.
Provence 64
Pseudochristus 63 f.
Pseudopropheten 64 f., 265
Pseudo-Ephraem der Syrer 82, 364 f.
Pseudo-Hippolytos 364 f.
Pseudo-Joachim 253 f., 256 f.
Pseudo-Kallisthenes siehe Alexanderroman
Pseudo-Methodios, Apokalypse 76, 79 f., 85, 93–95, 97 f., 127 f., 135–137, 142, 167, 171, 196, 204, 245, 365, 408
Ptolemäer 33
Pulcheria (Schw. Theodosios' II.) 28
Purim (jüd. Fest) 107 f.
Pythia 192

Qilir (byz.-hebr. Hymnenschreiber) 104, 113
Qumran 104
al-Qurtubi (ar. Autor) 306 f.
Qutayba ibn Saʿīd 284
Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī (ar. Philosoph) 316 f., 327 f., 334

Radegunde (Hl.) 64
Rader, Matthäus (Jesuit) 391
Radulf von Diceto 177
Rahewin (Hist.) 188
Raḥmān (ar. Gottheit) 269
Rainald von Châtillon 188
Rashi (hebr. Komment.; 11. Jh.) 106
Rawh ibn ʿUbāda al-Baṣrī 271, 283, 288
Reagan, Ronald (US-Präsident) 1
Reformatio Sigismundi 207 f.
Regensburg 355
Regiselmus, Paschalinus 404, 407
Reuchlin, Johannes 346
Rhodos 138
Richard I. Löwenherz (engl. Kg.; 1157–1199) 243, 245
Richard von Cornwall (dt. Kg.; 1257–1272) 224
Robert de Clari 177
Roger II. (Kg. v. Sizilien; 1130–1154) 176
Roger of Howden 177
Rollwagen, Gregorius 370, 390
Rom, Römisches Reich 13 f., 23 f., 27, 29, 34, 40, 56, 58 f., 114, 121, 140, 154, 166, 175, 178, 206, 215–229, 243, 245 f., 366, 398, 408, 413, 415
– Engelsburg 59
– barbarische Eroberungen 13 f., 123
– Kurie 215–229
– S. Maria Maggiore 57
– Pest (a. 589/590) 64
Romanos Melodes (Hymnograph) 46
Rosarius, Simon 410
„Roter Apfel" 315
Rothe, Johannes (thür. Hist.) 208
Roussard, Louis (Jurist) 375
Rua (Hunnenkg.) 14
Rudolf I. von Habsburg (Kg.; 1273–1291) 203 f.
Rudolf II. (Ks.; 1576–1612) 411
Rufinos 17 f., 22
Rumsfeld, Donald (US-Politiker) 10 f.
al-Rundī (ar. Mystiker) 332
Russen 172

Sabas (Hl.) 149
Sachsen 343
Sächsische Weltchronik 202
Ṣāfī siehe Ibn Ṣayyād
Ṣafī al-Dīn al-Urmawī al-Hindī (ar. Autor) 326 f.
Saʿīd al-Jurayrī 271 f., 283
Saʿīd ibn Yazīd al-Baṣrī 271
al-Sakhawi (ar. Autor) 307
Saladin (1138–1193) 193, 240–244
Salama ibn Shabīb 274
Sālim ibn abī al-Jaʿd 291
Sālim ibn ʿAbdallāh 274 f.

Sālim ibn Nūḥ 278, 286
Salimbene de Adam 168 f., 177
Salm ibn Zarīr 280
Salmon ben Yeruham (hebr. Gelehrter) 117
San Gimignano (toskanische Stadt) 202
Sansovino, Francesco (1521–1583) 406 f.
Sarazenen 254, 256, 259
Sarmaten 31, 34
Sassanidenreich siehe Persien
Schaller, Daniel (Pfarrer) 348
Schard, Simon (Jurist u. Hist.; 1535–1573) 371, 410 f.
„Schatzhöhle“ (syr. Schrift) 95
Scheck, Jakob (Gelehrter) 374
Schiiten 313–337
Schmalkaldischer Krieg 352, 354
Schmid, Konrad (thür. Häretiker) 212
Schram(m), David (1559–1615) 411
von Schulenburg, Joachim 382
Schwarzwald 208
Sebastianus 31
Sebeos (arm. Hist.) 82
Sefer Zerubbavel 110 f.
Seismologien 182 f.
Seldschuken 188, 301
Seleukeia-Ktesiphon 81
Seleukiden 33
Senacherim Kakos 132
Septimius Severus (Ks.; 193–211) 144 f., 148
Serena (Gattin Stilichos) 33, 35
Sergius-Baḥīrā 83, 87
Sfondrati, Paolo Camillo (Kardinal; 1561–1618) 412 f.
Shādhilī (ar. Mystiker) 332
Shamsuddin Mahbubi 299
Sharbaraz (pers. General) 109
Shaybān 291
Sheller, Jeffrey L. (amer. Evangelikaler) 10
Shiraz 299
Shuʿayb 276
Shushtarī (ar. Poet) 324
Sibylle, Sibyllinen 4 f., 114, 186, 217 f., 226 f., 398
Sibyllen-Buch 205
Sibyllen-Lied 205
Sicard von Cremona 165, 168 f.
Siena, Sienesen 223
Sigibert I. (merow. Kg.; † 575) 64
Sigismund (Ks.; 1433–1437) 207, 392
Simon Magus 365
Sinān ibn abī Sinān 284
Sixtus V. (Papst; 1585–1590) 374, 404
„Sizilianische Vesper“ 179
Sizilien 175, 209, 218, 224, 243, 258
Skleros Seth (byz. „Zauberer“) 194
Skythen 96
Sleidan, Johannes (Jurist u. Hist; 1506–1556) 383
Sokrates (Kirchenhist.) 14, 144
Sozomenos (Kirchenhist.) 39, 136
Spanien 118, 211, 243, 306, 313–337
Speyer 372
Spirituale 250
Stendal 348
Stephanos Orbelian (arm. Autor) 98
Stilicho 17 f., 33–35
Straßburg 374, 376, 408
Studion, Simon 379 f., 412 f.
Sturm, Johann (Humanist) 374
Styppeiotes (byz. Familie) 191
de Suárez SJ, Francisco 364
Süditalien 219
Sufis, Sufismus 299, 316, 318, 325, 328 f., 332–334, 336 f.
Sufyān ibn al-Wakīʿ 278, 282, 286
al-Sulami (ar. Autor) 306
Sulaymān al-ʿAmash 281
Sulpicius Severus 14, 32 f., 35–37, 51 f.
Sunniten 313–337
Surayj ibn al-Nuʿmān 288
Sūs (pers. Stadt) 262
Svanetien 95
Symeon (Bulgarenkhan; 893–927) 149
Symeon Metaphrastes 365
Symeon Neos Theologos 130
Synoden siehe Konzilien
Synodikon der Orthodoxie 131
Synopsis Maior (scil. der Basiliken; byz. Rechtsbuch) 160
Syrien, Syrier (siehe auch Nordsyrien) 16, 32, 91, 99, 127, 135, 244

al-Ṭabarī (ar. Hist.) 290
Taftāzānī (ar. Autor) 327
Talmud 106, 346
Tamara (georg. Kgn.) 97
Taqī al-Dīn al-Fāsī (ar. Hist.) 323
Tataren 254, 256, 307

Telesphorus von Cosenza 211, 386, 392
Testamentum Domini Jesu Christi 15–40
Teufel (siehe auch Iblīs) 2, 4, 265, 269, 341, 357
Theodoretos von Kyrrhos 365
Theodoros Bestes (byz. Jurist) 129
Theodoros Kotys (byz. Mönch) 180 f.
Theodoros Rhadenos (byz. Presbyter) 180
Theodoros Studites 185
Theodoros Styppeiotes (*epi tou kanikleiou*) 188 f., 196
Theodoros von Sykeon (Hl.) 125
Theodosios I. (Ks.; 379–395) 16, 18, 21–23, 35–37, 39 f., 107
Theodosios II. (Ks.; 408–450) 14, 17 f., 22, 27–29, 37–39, 107, 136, 141, 149, 158
Theodosius (S. des Athaulf und der Galla Placidia) 30
Theophanes Continuatus 186
Theophanios (byz. Mönch; 8. Jh.) 128
Theophilos (Ks.; 829–842) 136, 147, 150, 185 f.
Theophilos von Antiocheia 47
Theophylaktos von Achrida 365
Theophylaktos Simokattes (byz. Hist.) 112
Thessalonike 161
Theuderich I. (merow. Kg.; 511–533) 67
Thomas von Aquin 364
Thomas von Eccleston (engl. Franziskaner) 209
Thoros II. (Kg. von „Kleinarmenien") 188
Thrakien 27
Thüringen 211–213
Tiber 57, 64
Tiberias 111
Tiberios II. (Ks.; 698–705) 147
Tibet 315
Tiburtinische Sibylle 2, 4, 245
Tigris 76
al-Tirmidhī 274, 286
Tortosa 334
Toulouse 249
Tours 64
Transoxanien 293–296, 300
Traumbücher 182
Treuga Dei 7
Tribigild (Gote) 27
Trier 67, 70
Trinität 82 f., 86
Trois-Fontaines 221
Troja 175, 217 f.
Tübingen 374, 379, 390
„Tübinger Theosophie" 49
Türken, Turkstämme 5, 95 f., 133, 152 f., 254, 256 f., 259, 294, 299, 301 f., 306 f., 309 f., 366, 397, 401 f., 405–409
Tyconius 3, 5

Ubaldini, Ottaviano (Kardinaldiakon) 223
Ubaydallāh ibn Muʿādh al-ʿAnbarī 284
Ubaydallāh ibn Mūsā 281, 291
Ubaydallāh ibn ʿUmar al-Qawārīrī 285
Ubayy ibn Kaʿb al-Anṣārī 275–277
ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb (Kal.) 269 f., 274–278, 280–282, 284
Ummayya ibn abī al-Ṣalt (ar. Dichter) 268
Ungarn 149, 258, 414
ʿUqayl 275
Urban III. (Papst; 1185–1187) 235, 237, 239
Urban IV. (Papst; 1261–1264) 203
ʿUthmān ibn abī Shayba 281
Utrecht 204

Valencia 364
Valens (Ks.; 364–378) 29, 158
Valentinian II. (Ks.; 375–392) 22
Valentinian III. (Ks.; 424–455) 22 f., 30, 38
Valesius, Heinrich (1603–1676) 31
Valla, Lorenzo 395–397
Van Impe, Dick (amer. Evangelikaler) 11
Vandalen 13
Varäger 172, 177
Venantius Fortunatus 67
Venedig 169, 173, 234, 355, 407
Veroli 234
Verona 234 f., 237, 239
Vespasian (Ks.; 69–79) 108
Vettius Valens (Astrologe) 131
Victorinus von Pettau (Apokalypsenkomment.) 240
Vierter Kreuzzug 132, 146, 149, 151, 170–172, 217
Villani, Johannes (Chronist) 222

Waco 8

Walīd (Kal.; 705–715) 81
Walthers, Georg 386 f.
Wāsiṭ (Stadt am Tigris) 76
Weltreiche (vier; nach Daniel) 101–118, 357, 406, 409
Weltzeitalter 60 f., 93, 120
Wetzlar 203
Wittenberg 343, 355, 374, 387, 392
Witzel, Georg (1501–1573) 393
Wolff, Johannes 369–417
Wolfgang (Hz. v. Zweibrücken-Neuburg; 1526–1569) 370 f., 411
Worms 204
von Wünschelburg, Johann (15. Jh.) 386
Würfelorakel 183
Württemberg 348
Wyclif, John 340

Yādjūdj wa-Mādjūdj siehe Gog und Magog
Yannai (hebr. Hymnenschreiber) 104
Yaḥyā ibn Ḥubayb 287
Yaḥyā ibn Saʿīd al-Umawī 283
Yaʿqūb ibn ʿAbd al-Raḥmān 284
Yaʿqūb ibn Yūsuf (Almohadenherrscher) 244
Yazīd II. (Kal.; 720–724) 81
Yazīd ibn Hārūn Sulaymān 278
Yefet ben ʿEli 116
Yehudah (hebr. Hymnenschreiber) 104
Yohanan ha-Kohen (hebr. Hymnenschreiber) 113
Yossi ben Yossi 104
Yūnus ibn Muḥammad 271, 281, 283, 288

al-Ẓāhir Baybars (Mameluckensultan; 1260–1277) 326 f.
Zalmuna 85
Zayd ibn Wahb 284
Zayton (heute Quanzou) 249, 252
Zebah 85
Zeeb 85
Zenon (Ks.; 474–475, 476–491) 39, 49, 154
Zisterzienser 221 f.
Ziyād 290
Zubayr ibn al-ʿAwwān 279
al-Zuhrī 274 f., 284, 289
Zwangstaufen (Juden) 111
Zwingli, Huldrych 341
Zypern 16, 19